KARL CHRISTIAN FELMY

De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe

un comentariu istoric

DEISIS

Liturghia euharistică este în Ortodoxie inima vieții Bisericii, matricea experienței creștine. Rememorare a Cinei celei de Taină, ea este în același timp ospăț al Împărăției eshatologice. Amplu edificiu liturgic alcătuit din rituri și rugăciuni, imne și acte specifice, Liturghia Bisericii Ortodoxe este produsul final al unei îndelungate istorii, fixat definitiv abia în secolul XIV.

Cartea de față a profesorului Karl Christian Felmy reflectă preocupările sale de o viață închinate studierii bogățiilor cultului ortodox. Scrisă cu admirație dar și cu rigoare și competență științifică, ea deschide cititorului ortodox un acces la o perspectivă mai puțin familiară pentru el: perspectiva istorică. Fără să suspende perspectivele teologică și mistică de interpretare a Liturghiei, lectura istorică propusă în acest volum de profesorul Karl Christian Felmy are însă avantajul incontestabil de a restitui sensul practic, concret al actelor liturgice și de a permite astfel o înțelegere mai corectă a elementelor și structurilor care alcătuiesc Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe.

ISBN 978-973-7859-42-6

Karl Christian Felmy

De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe

Un comentariu istoric

ediția a II-a

Traducere

pr. prof. Ioan I. Ică

DEISIS
Sibiu 2008

Lector: diac. Ioan I. Ică jr
Coperta: Maria-Cornelia Ică jr
Tehnoredactor: Paul Morar

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FELMY, KARL CHRISTIAN
De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe: un comentariu istoric / Karl Christian Felmy; trad. pr. prof. Ioan I. Ică. – Ed. a 2-a. – Sibiu: Deisis, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-7859-42-6
I. Ică, Ioan (trad.)
281.95

Traducere după:
KARL CHRISTIAN FELMY
Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar
Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie
begründet von Fairy v. Lilienfeld, herausgegeben
von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme,
Band 39, Erlangen, 2000.
© prof. dr. Karl Christian Felmy und prof. dr. Heinz Ohme

© DEISIS

Cuvânt-înainte

Întemeietorul şcolii istorice a explicării Liturghiei, Aleksandr Katanski, scria la începutul cercetărilor sale de istoria Liturghiei: „Nu există nici o îndoială că, dacă nu pentru toţi, cel puţin pentru societatea cultivată, cea mai bună explicare a cultului divin este cea istorică. Oricât de multe ar putea spune sentimentului religios, toate celelalte metode de explicare nu sunt în stare să mulţumească pe mulţi."

Cu aceste cuvinte, Katanski se îndrepta împotriva metodei tradiţionale de explicare, cea alegorică, desemnată adeseori drept „mistică". Că şi această metodă poate deschide accesuri la Dumnezeiasca Liturghie şi la dimensiuni esenţiale ale cultului divin ortodox trebuie accentuat aici în mod expres. Aplicată însă în mod unilateral, ea este expusă primejdiei de a întuneca sensul istoric şi practic real al actelor liturgice şi prin aceasta pericolului de a împiedica o înţelegere corectă a Liturghiei.

Există însă o metodă de explicare superioară celei istorico-critice, pe care o are în vedere aici Aleksandr Katanski, şi pe care aş numi-o metoda teologică. Bogăţiile teologice ale cultului divin ortodox, îndeosebi ale Dumnezeieştii Liturghii şi în special ale rugăciunilor preotului rostite cel mai adeseori în taină, n-au pătruns încă suficient în conştiinţa majorităţii teologilor ortodocşi. Adeseori aceştia se mulţumesc bucuros cu frazele aride ale unui produs târziu al teologiei postscolastice şi acordă mult prea puţină consideraţie bogăţiei specifice a tradiţiei liturgice ortodoxe.

Metoda teologică a explicării Liturghiei presupune însă cunoştinţe fundamentale privitoare la evoluţia Liturghiei ortodoxe. De aceea, încă de la începutul activităţii mele didactic-academice am ţinut prelegeri de istoria cultului divin ortodox, a Dumnezeieştii Liturghii şi a celor mai importante servicii divine de peste zi. Întrucât cultul divin euharistic al Bisericii Răsăritene din primele veacuri e una din premizele istoriei cultului apusean, cercetarea şi expunerea istoriei cultului euharistic răsăritean e în acelaşi timp o cercetare şi expunere a începuturilor cultului divin euharistic în Apus.

Cartea de faţă a crescut din partea privitoare la Euharistie a prelegerilor mele de istoria cultului şi reflectă încă într-o măsură foarte puternică, poate mult prea puternică, trăsăturile acestor prelegeri. Întrucât însă aceste prelegeri au deschis noi aspecte auditorilor mei ortodocşi din Erlangen, proveniţi din Europa de Est (unele capitole ale acestei expuneri le-am putut prezenta şi la seminariile duhovniceşti ortodoxe din Kostroma şi Smolensk), luându-se în discuţie din diferite părţi propuneri pentru o traducere în diferite limbi răsăritene, m-am hotărât să fac o prelucrare fundamentală a prelegerilor într-o monografie. Cartea apărută de aici arată însă că actualmente acest proces nu s-a încheiat cu totul. Cred însă că în cartea de faţă pot arăta cum anume poate fi fundamentat în amănunt modul în care văd eu lucrurile. Aşa cum se permite într-o prelegere, traducerile unor texte au fost inserate într-o măsură mai mare decât într-o monografie. De regulă, ele au fost verificate după original.

M-am hotărât deci să ofer această expunere mai întâi într-o formă redusă, urmând a o relua după un timp încă o dată într-o reelaborare fundamentală definitivă. Sper însă că textul de faţă, cu toate lipsurile lui inerente, e suficient de copt încât să poată servi drept introducere într-o viziune istorică asupra Liturghiei şi ca o bază de discuţie despre aceasta.

Mi-am subintitulat cartea „un comentariu istoric" al Liturghiei, pentru că tocmai în aceasta văd sensul ei, iar desemnarea ei drept o „istorie a Dumnezeieştii Liturghii" mi se pare prea pretenţioasă. Cine ar voi să redacteze o astfel de istorie ar trebui să poată să facă el însuşi studii de izvoare şi texte,

care însă din diverse motive nu-mi sunt cu putinţă. Puncte de plecare care ţin de o cercetare personală se găsesc cel mai mult în unele părţi ale capitolului întâi. Cred însă că, în ciuda lipsurilor care pot fi constatate, expunerea poate oferi o bază solidă pentru înţelegerea propriu-zis teologică a Dumnezeieştii Liturghii. Dacă îndeplineşte această sarcină, atunci şi-a atins scopul pe care mi l-am propus.

Aş dori să mulţumesc tuturor auditorilor mei care au însoţit apariţia acestei lucrări ascultând-o şi punând întrebări critice, în primul rând studenţilor mei din Erlangen, preoţilor Daniel Benga şi Picu Ocoleanu, care prin întrebările lor critice au impulsionat lărgirea expunerii originale cu câteva capitole. Doamnei Karin Wildt îi mulţumesc din inimă pentru implicarea plină de dăruire în redactarea finală a cărţii.

Effeltrich, 1 octombrie 2000
Praznicul acoperământului Maicii Domnului

Karl Christian Felmy

I

Euharistia în Biserica primară

1. Fundalul iudaic şi nou-testamentar

Dumnezeiasca Liturghie este o unitate alcătuită din cultul divin al Cuvântului (Liturghia catehumenilor) şi celebrarea Euharistiei. Amândouă îşi au rădăcinile în cultul divin al sinagogii care stă în mare măsură la baza cultului divin al Bisericii şi care era propriu-zis un cult divin al Cuvântului. Dar multe elemente vechi s-au păstrat şi în partea a doua, euharistică, mai tradiţională, a Dumnezeieştii Liturghii.

N-aş dori să ofer aici un tratat despre cultul divin în Noul Testament. Aceasta ar putea fi o temă pentru o expunere aparte. În acest context îmi propun să arăt numai cât de mult cultul divin euharistic *actual*, în special Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe, poate fi redus la cultul divin iudaic şi nou-testamentar, nu ce linii — eventual secţionate — ar putea exista şi în Noul Testament.

Relatările privitoare la Euharistie ale Noului Testament sunt următoarele:

> *1 Corinteni* 11, 23–26 şi 10, 16–17: „Fiindcă eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat şi vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine şi, mulţumind, a frânt şi a zis: «Luaţi, mâncaţi; acesta este Trupul Meu Cel ce se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea.» Asemenea şi paharul după

cină, zicând: «Acest pahar este Legea cea Nouă întru Sângele Meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea.» Fiindcă de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta, moartea Domnului o vestiţi până când El va veni." „Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm, nu este oare împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem, nu este oare împărtăşirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură Pâine, noi, cei mulţi, un singur trup suntem, fiindcă toţi dintr-o singură Pâine ne împărtăşim."

Matei 26, 17–20. 26–39: „În cea dintâi zi a Azimelor au venit ucenicii la Iisus şi I-au zis: «Unde voieşti să-Ţi pregătim să mănânci Paştile?» Iar El le-a zis: «Mergeţi în cetate, la cutare, şi spuneţi-i: Învăţătorul zice: Timpul Meu este aproape; la tine voi face Paştile, cu ucenicii Mei.» Şi ucenicii au făcut precum le-a poruncit Iisus şi au pregătit Paştile. Iar când s-a făcut seară, a şezut la masă cu cei doisprezece ucenici ai Săi. [...] Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine şi binecuvântând, a frânt şi le-a dat ucenicilor, zicând: «Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu.» Şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat, zicând: «Beţi dintru acesta toţi, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor. Şi vă spun Eu vouă că de acum nu voi mai bea din acest rod al viţei până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărăţia Tatălui Meu.»"

Marcu 14, 12–17. 22–25: „Iar în ziua cea dintâi a Azimelor, când jertfeau Paştile, ucenicii Săi L-au întrebat: «Unde vrei să mergem să-Ţi gătim, ca să mănânci Paştile?» Şi a trimis doi din ucenicii Săi şi le-a zis: «Mergeţi în cetate şi vă va întâmpina un om, ducând un urcior cu apă; mergeţi după el; şi acolo unde va intra el, spuneţi-i stăpânului casei că Învăţătorul zice: Unde este odaia în care să mănânc Paştile împreună cu ucenicii Mei? Iar el vă va arăta un foişor mare, gata aşternut. Acolo să pre-

gătiți pentru noi.» [...] Și pe când mâncau, Iisus a luat pâine și, binecuvântând, a frânt și le-a dat și a zis: «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu.» Și luând paharul, mulțumind, le-a dat și au băut din el toți; și le-a zis: «Acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulți se varsă. Adevăr vă grăiesc că de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea, nou, întru împărăția lui Dumnezeu.»"

Luca 22, 7–20: „Și a sosit ziua Azimelor, în care trebuia să se jertfească Paștile. Și i-a trimis pe Petru și pe Ioan, zicând: «Mergeți și ne pregătiți Paștile, ca să mâncăm.» Iar ei au zis: «Unde vrei să pregătim?» Și El le-a zis: «Iată, când veți intra în cetate vă va întâmpina un om ducând un urcior cu apă; mergeți după el în casa în care va intra și spuneți-i stăpânului casei: Învățătorul îți zice: Unde este odaia în care să mănânc Paștile cu ucenicii Mei? Iar el vă va arăta un foișor mare, așternut; acolo să pregătiți.» Iar ei, ducându-se, au aflat așa cum le spusese El și au pregătit Paștile. Și când a sosit ceasul, S-a așezat la masă, și apostolii cu El. Și le-a zis: «Cu dor am dorit să mănânc aceste Paști cu voi mai înainte ca Eu să pătimesc. Că vă spun Eu vouă că de-acum nu le voi mai mânca până când se vor plini întru împărăția lui Dumnezeu.» Și luând paharul, mulțumind, le-a zis: «Luați-l și împărțiți-l între voi; că vă spun: De acum nu voi mai bea rodul viței până ce nu va veni împărăția lui Dumnezeu.» Și luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat, zicând: «Acesta este Trupul Meu, cel ce se dă pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea Mea!» Asemenea și paharul, după ce au cinat, zicând: «Acest pahar este Legea cea Nouă, întru Sângele Meu, cel ce se varsă pentru voi.»"

Relatările nou-testamentare privitoare la întemeierea Euharistiei ne-o arată, așadar, în contextul unui ospăț pascal. Nu ne interesează aici chestiunea dacă ultima cină a lui Iisus cu ucenicii Săi a fost sau nu o cină pascală, ci numai faptul că relatările nou-testamentare o desemnează astfel. Lucrul important este că aceste relatări prezintă Cina lui Iisus în legătură

cu un ospăţ. Formula din *1 Corinteni* 11 arată limpede împletirea celebrării euharistice specific creştine cu un ospăţ. După cuvântul privitor la pâine se spune: „Asemenea [a luat] şi paharul *după* cină" (*1 Co* 11, 25).

E o întrebare dacă trebuie să ne imaginăm cultul divin din Corint astfel încât să ne gândim că între acţiunea asupra pâinii şi cea asupra paharului se interpune un ospăţ. În orice caz, formula din *1 Corinteni* 11 nu mai e interesată de această totalitate între Euharistie şi ospăţ, ci subliniază doar acţiunea asupra pâinii şi potirului. Dacă Euharistia specific creştină din Corint ar fi fost încă atât de împletită cu un ospăţ de săturare, cum o reflectă relatarea despre Euharistie, atunci ar fi de prisos reproşul Apostolului: „Căci fiecare o ia-nainte să mănânce mâncarea sa" (*1 Co* 11, 21). Numai dacă în Corint pe timpul Apostolului Pavel Euharistia specific creştină în totalitatea ei *urma* ospăţului de săturare poate fi înţeles îndemnul Apostolului: „De aceea, fraţii mei, când vă adunaţi să mâncaţi, aşteptaţi-vă unii pe alţii. Iar dacă îi este cuiva foame, să mănânce acasă" (*1 Co* 11, 33–34). Probabil că formula Euharistiei din *1 Corinteni* 11 reflectă deja o practică care nu mai exista în timpul redactării epistolei, şi anume împletirea originară între ospăţul de săturare şi Euharistie.

Relatările evangheliştilor sinoptici cu privire la Euharistie arată Cina Domnului plasată în contextul cinei pascale, modelul de bază al tuturor ospeţelor religioase, un model fundamental, după care erau celebrate şi mesele aşa-numitei „chaburah"*.

---

* *Chaburah* era un grup de prieteni care se întâlneau la intervale regulate, adeseori în ajun de sabat sau de marile sărbători, pentru a lua o cină în comun, la care fiecare membru al grupului contribuia cu ceva. Forma cinei era în mare aceeaşi ca şi masa principală din casele oricărui evreu pios. Fiecare fel de mâncare era binecuvântat când era adus mai întâi la masă. La sfârşitul mesei venea mulţumirea sau binecuvântarea, o rugăciune mai lungă rostită de gazdă sau de capul familiei în numele tuturor participanţilor deasupra unui pahar de vin numit „paharul binecuvântării", din care gusta mai întâi cel mai mare şi toţi cei de faţă. Masa se încheia cu cântarea unui psalm. În ochii iudeilor contemporani, Iisus şi ucenicii Săi apăreau tocmai o astfel de *chaburah* şi Cina cea de Taină e cel mai bun exemplu cunoscut al unei astfel de mese în Noul Testament. [n.ed.]

Potrivit lui Joachim Jeremias[1], desfăşurarea unei cine pascale arăta în felul următor:

A. Primul fel

1. Primul pahar (paharul „qiddush", „sfinţirii")
2. Primul fel: plante verzi, plante amare, marmeladă
3. Se aduce masa. Se toarnă al doilea pahar (dar nu se bea încă)

B. Liturghia pascală propriu-zisă

1. „Haggadah" (povestirea) pascală a părintelui casei. Întrebarea bărbatului şi răspunsul părintelui: „Şi când copiii voştri vă vor zice: Ce înseamnă rânduiala aceasta?, să le spuneţi: Aceasta este jertfa de paşti pentru Iahve [Domnul] Care a trecut pe lângă casele fiilor lui Israel, când a lovit Egiptul iar casele noastre le-a cruţat" (*Iş* 12, 26). Cf. şi *Ieşire* 13, 8: „În ziua aceea să spui fiului tău şi să zici: Acestea le ţinem pentru ceea ce a făcut cu noi Domnul [Iahve] când am ieşit din Egipt".

Întrebarea şi răspunsul fac parte din ritul pascal. În rânduiala pascală ulterioară acest lucru este limpede. Astfel în tratatul din *Mišna* numit „Pesachim" se spune: „I se umple [părintelui casei] al doilea pahar şi aici fiul întreabă — iar când fiul încă nu are nici o înţelegere, tatăl său îl învaţă [să spună]: Ce anume deosebeşte această noapte de toate celelalte nopţi? Căci în toate nopţile ne afundăm o dată, iar în această noapte de două ori. Căci în toate nopţile mâncăm pâine dospită şi nedospită, iar în această noapte numai pâine nedospită. Căci în toate nopţile mâncăm carne friptă, fiartă, gătită, iar în această noapte numai carne friptă (mielul pascal). Tatăl îl învaţă potrivit înţelegerii fiului. Începe cu ocară şi sfârşeşte cu laudă. El explică pleçând de la «Tatăl meu era un arameu pribeag» [*Dt* 26, 5] până sfârşeşte întreaga pericopă." Întrebarea fiului „Ce anume deosebeşte?" (*mah ništannah*) declanşează deci haggadah festivă. Aceasta va deveni importantă mai târziu.

2. Prima parte a „Hallel"-ului de Paşti (*Ps* 112; 11, 1–8).

3. Se bea cel de-al doilea pahar (paharul „haggadei"). E important că şi aici este un pahar!

---

[1] JOACHIM JEREMIAS, *Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967[4], p. 79 sq.

C. Ospățul principal

1. Rugăciunea părintelui casei deasupra pâinii nedospite.

2. Ospățul (miel, azime, plante amare, marmeladă, vin).

3. Rugăciunea deasupra celui de-al treilea pahar (paharul binecuvântării, care e oferit tuturor: „iar după ce au cinat" (*meta to deipnesai; 1 Co* 11, 25) „paharul binecuvântării" (*poterion tes eulogias; 1 Co* 10, 16).

D. Încheierea

1. Turnarea celui de-al patrulea pahar.

2. Partea a doua a „Hallel"-ului de Paști (*Ps* 113, 9 sq; 114, 1–9 și 115, 10–11; 115, 12–18; 116 și 117).

3. Laudă deasupra celui de-al patrulea pahar (paharul „Hallel"-ului).

Deosebit de importante pentru noi sunt secțiunile C1 și C3, adică binecuvântarea deasupra pâinii și vinului ca elementele cele mai importante ale viitoarei celebrări euharistice. Deasupra pâinii și vinului se rostesc următoarele rugăciuni (C1 și C3)[2].

Binecuvântarea deasupra pâinii: „Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care ai făcut să iasă pâine din pământ". Mesenii răspund: „Amin". Această rugăciune nu este o rugăciune pascală, ci cea a unei mese de tip „chaburah" obișnuite. Rugăciunile pascale sunt ceva mai dezvoltate.

Binecuvântarea deasupra celui de-al treilea pahar:

Părintele casei: „Să binecuvântăm pe Domnul, Dumnezeul nostru, pentru că din ale Lui am mâncat".

Mesenii: „Binecuvântat fie Dumnezeul nostru pentru că din ale Lui am mâncat și din bunătatea Lui trăim".

Părintele casei (o „Euharistie" propriu-zisă = rugăciune de binecuvântare):

„Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care hrănești toată lumea cu bunătatea, harul și mila Ta..." („Praefatio", cf. *Didahie* cap. 10: mulțumire pentru creație, pentru mâncare și băutură.)

---

[2] Urmez aici dezvoltările lui JOACHIM JEREMIAS, *Abendmahlsworte Jesu*, p. 103 sq.

„Mulțumim, Doamne, Dumnezeul nostru, Care i-ai făcut pe părinții noștri să moștenească un pământ bun și întins..." („Anamnesis", cf. *Didahie* cap. 10: „Mulțumim pentru mâncarea și băutura duhovnicească și viața veșnică pe care ni le-ai dat prin Iisus, Slujitorul Tău.")

„Îndură-Te, Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel, poporul Tău, și de Ierusalim, cetatea Ta, de Sion, sălașul Slavei Tale, de altarul Tău și de Templul Tău... Binecuvântat fii, Doamne, Care ai zidit Ierusalimul." („Intercessio", cf. *Didahie* cap. 10: „Adu-Ți aminte, Doamne, de Biserica Ta...")

Paralelismul cu rugăciunile ospățului din *Didahie*, îndeosebi cu rugăciunea a treia din capitolul 10 al *Didahiei*, este surprinzător. Rugăciunile euharistice de mai târziu sunt amplificate, dar cadrul rămâne același.

Prin comasarea binecuvântării pâinii și vinului (paharul al treilea) pe care o presupune, după părerea mea, *1 Corinteni* 11, binecuvântarea pâinii și a vinului devine o unică rugăciune euharistică rostită deasupra ambelor daruri. Întrucât evloghia deasupra paharului era mai cuprinzătoare și cu un conținut mai bogat, cuvântul „evloghie", respectiv „euharistie" e la început mai puternic legat de pahar: *1 Corinteni* 10: „Pâinea pe care o frângem... paharul binecuvântării [*tes eulogias*]". Cu toate acestea, la origine și până la comasarea binecuvântării pâinii și paharului într-o singură rugăciune, și pâinea și-a avut „evloghia" ei proprie, chiar dacă una mai scurtă.

Astfel, mărturiile creștine cele mai vechi ca și prototipurile iudaice evidențiază poziția dominantă a „evloghiei", a rugăciunii euharistice, a „anaforalei", respectiv a „marii rugăciuni euharistice", cum va fi numită mai târziu rugăciunea centrală a Euharistiei.

De aceea *1 Corinteni* 10, 16 numește paharul și „paharul binecuvântării" (*to poterion tes eulogias*). Iar *1 Corinteni* 11, 26 („căci ori de câte ori veți mânca din pâinea aceasta și veți bea din paharul acesta, moartea Domnului o vestiți, până când va veni") trimite probabil spre conținutul principal al acestei evloghii, care face din Euharistie o „anamneză" a morții Domnului, așa cum rugăciunea de binecuvântare iudaică avea drept conținut anamneza istoriei vechi-testamentare a mântuirii (cel

puțin a ieșirii din Egipt și ocupării pământului făgăduinței). Cuvintele de instituire însești trimit și ele la poziția centrală a „rugăciunii euharistice" sugerată de cuvântul „a mulțumit".

Importantă este o împrejurare la care de regulă ne gândim mult prea puțin: În relatarea instituirii din *1 Corinteni*, cuvântul „a mulțumit" stă *înaintea* cuvintelor „a frânt... și a zis". Aceasta înseamnă că „Euharistia" are loc înainte de împărțirea pâinii *una* și înainte de cuvintele transmise de Hristos, cuvinte caracterizate în cercetarea biblică drept „cuvinte de interpretare", și care în relatările nou-testamentare despre instituire, care oglindesc fiecare o practică, stau acolo unde își are locul formula de oferire. De aceea în relatări aceste cuvinte nu pot avea funcția unei formule de sfințire. Dacă însă, potrivit mărturiei Sfintei Scripturi, binecuvântarea transformă, întrucât pune darul binecuvântat într-o nouă relație cu Dumnezeu, atunci încă în „berakhah" există ceva care corespunde într-o anumită privință sfințirii, însă acest ceva nu trebuie să fie cuvintele de instituire.

Și alte acțiuni ale celebrării Euharistiei care apar în descrierile cultului divin din Biserica veche, și care în parte s-au păstrat și astăzi în cultul divin ortodox, își au rădăcina lor în Noul Testament: acest lucru e valabil, de exemplu, pentru sărutarea păcii. După *Didahie* 14 participanții la ospățul sfânt trebuie să se împace întreolaltă înainte de Euharistie. În *Apologia I* cap. 65 Iustin scrie: „După ce am sfârșit rugăciunile, ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii". Spre o practică corespunzătoare trimit și sfârșitului epistolelor *1 Corinteni* 16, 20, *2 Corinteni* 13, 12 și *1 Tesaloniceni* 5, 26: „Îmbrățișați-vă unii cu alții cu sărutare sfântă", precum și *1 Petru* 5, 14: „Îmbrățișați-vă unul pe altul cu sărutarea iubirii", unde e marcată trecerea de la cultul divin al Cuvântului cu citirea epistolei apostolice la celebrarea Euharistiei.

Spre un context euharistic trimite și *1 Corinteni* 13, 13. În rugăciunile euharistice răsăritene vom întâlni și mai târziu această expresie („Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea...").

La celebrarea Euharistiei trimite și *1 Corinteni* 16, 22 sq: „Dacă cineva nu-L iubește pe Domnul, să fie anatema! Mara-

natha. Harul Domnului Iisus Hristos să fie cu voi." Evident aici e vorba de începutul celebrării Euharistiei.

Afară de relatările despre instituire, în Noul Testament avem puține indicii privitoare la modul *cum* era săvârșită Euharistia în epoca nou-testamentară. Cuvântarea euharistică de la *Ioan* 6, 51 sq oferă o *teologie* euharistică, nu o descriere a serviciului divin euharistic. Același lucru e valabil și pentru *1 Corinteni* 10, 16.

La unele pasaje referirea euharistică e contestată. Așa, de exemplu, când *1 Corinteni* 12, 13 spune: „Printr-un Duh voi toți ați fost botezați într-un singur trup", acesta spune firește ceva despre Botez, dar nu s-a răspuns încă la întrebarea dacă nu cumva spune ceva și despre Euharistie. Eu cred că da: Botezul în Trupul lui Hristos este Botezul în comuniunea trupului lui Hristos actualizat și primit în Euharistie. Însă chiar dacă în *1 Corinteni* 13, 12 am putea recunoaște o referire euharistică, versetul nu spune nimic despre modul de săvârșire a Euharistiei.

Un aspect esențial al celebrării Euharistiei devine însă limpede din *Apocalipsa* lui Ioan: imaginea bătrânilor adunați în jurul lui Hristos Dumnezeu, pe care Ioan văzătorul o vede în ziua Domnului, amintește de o imagine a Euharistiei de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

2. Sfântul Ignatie al Antiohiei († cca 110)

Sfântul Ignatie trebuie să fie într-adevăr caracterizat drept un teolog al Euharistiei. Întreaga terminologie a celor șapte epistole ale lui către „Bisericile" din Efes, Magnezia, Tralles, Roma, Philadelphia, Smyrna și către Policarp, episcopul Smyrnei, este euharistică, chiar și acolo unde aparent nu vorbește despre Euharistie, ci, de exemplu, despre martiriu: prin martiriu Sfântul Ignatie însuși devine „grâu pentru Dumnezeu"; „măcinat de dinții fiarelor sălbatice, ca să fie găsit pâine curată a lui Hristos" (*Către Romani* IV, 1). Euharistia este pentru Sfântul Ignatie într-un mod cu totul real „Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care a pătimit pentru păcatele noastre, și

pe Care Tatăl L-a înviat cu bunătatea Sa" (*Către Smyrneni* VII, 1). Pentru că aşa stau lucrurile, pentru că participarea la trupul înviat al Domnului uneşte pe cel care-L primeşte în credinţă cu Cel înviat, Euharistia este „medicament al nemuririi" (*pharmakon tes athanasias — Către Magnezieni* III, 1; cf. şi *In* 6, 54; *In* 6, 58).

Absolut centrală pentru Sfântul Ignatie este ideea unităţii Bisericii în Euharistie. Euharistia este pentru el „ospăţ al unităţii": „Sârguiţi-vă deci să participaţi la *o singură* Euharistie, că unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos şi unul este Paharul spre unirea cu Sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoţii şi diaconii" (*Către Filadelfieni* IV, 1).

Prin aceasta Sfântul Ignatie a enunţat ideea care determină până astăzi practica Bisericii Ortodoxe. La celebrarea Euharistiei se foloseşte numai *o singură* pâine şi *un singur* potir. În orice zi, la orice altar, Euharistia poate fi celebrată numai o singură dată. Orice cleric poate celebra numai o singură dată pe zi. Scopul tuturor acestor determinări e acela de a reprezenta şi adeveri unitatea întregii Biserici locale într-o singură Euharistie, chiar dacă scopul propriu al acestor determinări nu se şi impune.

Potrivit cuvintelor lui Ignatie, în Euharistie este prezentă „Biserica universală": *hopou an phane ho episkopos ekei to plethos esto, hosper hopon an e Iesous Christos, ekei he katholike ekklesia* („oriunde se arată episcopul, acolo să fie şi mulţimea, aşa cum oriunde e Iisus Hristos acolo e şi Biserica universală"; *Către Smyrneni* VIII, 2). Ceea ce nu vrea să spună că unitatea mai mică se comportă ca şi cea mai mare, ci e vorba de o identitate: unde episcopul celebrează ca icoană a lui Hristos Euharistia împreună cu poporul, acolo este Biserica în deplinătatea ei[3].

Faptul că în această propoziţie şi în epistolele sale Sfântul Ignatie accentuează atât de tare rolul episcopului i s-a luat adeseori în nume de rău. Într-adevăr, el vorbeşte adeseori de

[3] Cf. IOANNIS ZIZIOULAS, *He enotes tes Ekklesias en te theia Eucharistia kai to Episkopo kata tous protous aionas*, Atena, 1965, p. 94.

ascultarea față de episcop. Gândirea în imagini vede în episcop un chip, o icoană a lui Hristos. Însă și aici totul stă în serviciul unității. Episcopul este „un om rânduit pentru unire" (*Către Filadelfieni* VIII, 1). În episcopul din Tralles, Ignatie vede încorporată întreaga Biserică (*Către Trallieni* I, 1). Dar Sfântul Ignatie e defăimat pe nedrept, dacă îl facem responsabil de denaturările ulterioare. Este greu de crezut ca setea de putere să fi fost imboldul unui om care mergea la martiriu. Față de reproșurile care i s-au făcut Sfântului Ignatie trebuie accentuat însă faptul că el oferă de fapt puncte de plecare pentru o înțelegere ecumenică a preoției în legătură cu Euharistia ca „ospăț al unității".

Cu atât mai uimitor este desigur faptul că nici de la Sfântul Ignatie nu aflăm aproape nimic despre modul cum anume e celebrată Euharistia. Ce-i drept, în celebra sa cartea *Messe und Herrenmahl*, Hans Lietzmann vede în expresia *pharmakon athanasias, antidotos tou me apothanein alla zen en Iesou Christo, dia pantos* („frângând o pâine care este leacul nemuririi și antidot pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos" (*Către Efeseni* XX, 2), un citat din liturghia antiohiană a timpului său[4].

Despre modul cum era celebrată Euharistia nu aflăm nimic din epistolele Sfântului Ignatie. Ele sunt însă importante pentru că Sfântul Ignatie accentuează în mod deosebit prezența reală a lui Hristos în Euharistie: adversarii combătuți în epistolele sale se țin deoparte de Masa Domnului și de rugăciune „pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care a pătimit pentru păcatele noastre și pe Care Tatăl L-a înviat cu bunătatea Sa" (*Către Smyrneni* VII, 1). Încă și mai importantă pentru înțelegerea răsăriteană este accentuarea aspectului Euharistiei ca eshatologie realizată. Cu episcopul ca icoană a lui Dumnezeu și preoții care-l înconjoară, celebrarea euharistică schițată de Sfântul Ignatie amintește de cultul divin din ceruri din la *Apocalipsă* 1 și 4. Cultul divin de pe pământ oglindește cultul divin din ceruri și se dovedește astfel una cu el. Aceasta este

[4] HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 257.

o înțelegere care transpare uneori și în „prefețele" anaforalelor euharistice occidentale, dar care se va arăta într-un mod deosebit de limpede în cultul divin ortodox. Cf. *Evrei* 12, 22–24: „Voi v-ați apropiat de Muntele Sionului și de cetatea Dumnezeului Celui viu, de Ierusalimul ceresc și de zeci de mii de îngeri în adunare sărbătorească și de biserica celor întâi-născuți, care sunt înscriși în ceruri, și de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, și de duhurile drepților ajunși la desăvârșire și de Iisus Mijlocitorul noului Legământ și de sângele de stropire, care grăiește mai bine decât acela al lui Abel."

3. Didahia[5]

Despre săvârșirea cultului divin aflăm ceva concret, chiar dacă enigmatic și interpretat încă în moduri diferite, dintr-o rânduială a Bisericii redactată probabil pe la sfârșitul secolului I și începutul secolului II și cunoscută sub numele *Didache ton dodeka apostolon* (Învățătura celor doisprezece Apostoli). Învățatul mitropolit grec Philotheos Bryennios a descoperit-o în 1883 într-un manuscris din secolul XI. Unele capitole se cuprind și într-un manuscris mult mai vechi, într-un papirus din Oxyrhinchos (secolul IV)[6].

> *XIV.* Când vă adunați în ziua Domnului [duminica], frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată. Tot cel care e certat cu tovarășul său să nu vină împreună cu noi până nu se împacă, ca să nu se spurce jertfa voastră. Că aceasta este ceea ce s-a zis de Domnul: „În orice loc și timp să-mi aduceți jertfă curată; că Împărat

[5] Dezvoltările privitoare la *Didahie* și mai târziu la Iustin Martirul și Filozoful se bazează în esență pe K. Cil. Felmy, „«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?». Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9 f. und dem Zeugnis Justins", în: *JLH*, 1983, p. 1–15.

[6] *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Freiburg, 1991 (FC 1). [Trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, „Didahia", *PSB* 1, 1979, p. 25–37, revizuită după original.]

mare sunt, zice Domnul, şi numele Meu este minunat între neamuri" [*Mal* 1, 11. 14].

IX. Iar cu privire la Euharistie, aşa să faceţi Euharistia: mai întâi, cu privire la potir: „Îmi mulţumim Ţie, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, slujitorul Tău, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Slujitorul Tău. Ţie fie slava în veci." Cu privire la frângerea pâinii: „Îţi mulţumim Ţie, Părintele nostru, pentru viaţa şi cunoştinţa pe care ne-ai făcut-o cunoscută prin Iisus, Slujitorul Tău. Ţie fie slava în veci. Aşa cum această pâine frântă era împrăştiată pe munţi şi, fiind adunată, a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în Împărăţia Ta. Că a Ta este slava şi puterea, prin Iisus Hristos în veci."

Nimeni să nu mănânce, nici să bea din Euharistia voastră, ci numai cei care au fost botezaţi în Numele Domnului. Căci despre aceasta a spus Domnul: „Nu daţi ceea ce este sfânt câinilor" [*Mt* 7, 6].

X. După ce v-aţi săturat, mulţumiţi aşa: „Mulţumim Ţie, Părinte Sfinte, pentru sfânt numele Tău, pe care l-ai sălăşluit în inimile noastre şi pentru cunoştinţa, credinţa şi nemurirea, pe care ni le-ai făcut cunoscute prin Iisus, Slujitorul Tău. Ţie fie slava în veci. Tu, Stăpâne Atotţiitorule «ai zidit toate» [*Sol* 1, 14], pentru numele Tău, iar oamenilor le-ai dat mâncare şi băutură spre desfătare, ca să-Ţi mulţumească. Dar nouă ne-ai dăruit prin Iisus, Slujitorul Tău, mâncare şi băutură duhovnicească şi viaţă veşnică. Înainte de toate, Îţi mulţumim că eşti puternic. Ţie fie slava în veci. Adu-Ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta ca s-o izbăveşti de tot răul şi s-o desăvârşeşti în iubirea Ta «şi adună din cele patru vânturi» [*Mt* 24, 31] această Biserică sfinţită în Împărăţia Ta pe care ai pregătit-o. Că a Ta este puterea şi slava în veci. Să vină harul şi să treacă lumea aceasta! «Osana casei lui David» [*Mt* 21, 9]. De este cineva sfânt, să vină. Dacă nu e, să se pocăiască. Maranatha!" Profeţilor îngăduiţi-le însă să mulţumească cât vor[7].

Ibid., p. 120–127.

Ceea ce sare în ochi în aceste texte e faptul că rânduiala Euharistiei nu cuprinde nici o relatare despre instituire, iar în text nu e vorba nicăieri de instituirea Sfintei Euharistii. În această rânduială a Euharistiei lipseşte şi epicleza atât de importantă mai târziu pentru Liturghia răsăriteană. De aceea cu greu putem găsi un text care să fi fost atât de diferit interpretat ca rugăciunea euharistică din *Didahie* 9 şi 10. Iată cele mai importante teze:

Hans Lietzmann[8] susţine că la origine au existat două forme cu totul diferite de Euharistie. Una ar fi fost celebrată în amintirea morţii Domnului. Această rânduială ar fi reflectată în relatările despre instituire ale Noului Testament. Cea de-a doua forma prelungirea comuniunii meselor zilnice cu Hristos. Şi ea ar putea fi recunoscută în *Faptele Apostolilor* 2, 42; 2, 46; 20, 11, unde e vorba de „frângerea pâinii" şi de nimic altceva. Acest al doilea gen de Euharistie s-ar reflecta şi în pericopa lucanică despre ucenicii din Emaus, unde Iisus Hristos Se face cunoscut la frângerea pâinii (*Lc* 24). *Acest* gen de Euharistie ar sta în spatele fundalul textului din *Didahie* 9 şi 10.

Jean-Paul Audet modifică în chip cu totul neesenţial teza lui Lietzmann atunci când spune: N-ar fi vorba aici nici de o „agapă", nici de o „eucharistie majeure", ci de o „frângere a pâinii". Liturghia de la *Didahie* 9 sq ar fi o „Liturghie a speranţei", o celebrare plină de aşteptare eshatologică. Despre Euharistia propriu-zisă s-ar vorbi numai în *Didahie* 14[9].

Arthur Vööbus[10] vorbeşte de trei rugăciuni euharistice fără a explica cum anume s-a ajuns la *trei* asemenea rugăciuni.

Jonannes Betz[11] crede că ar fi vorba la origine de rugăciuni euharistice degradate mai târziu într-o rânduială a agapelor. Desigur acestea cuprindeau şi cuvintele de instituire, dar textele din *Didahie* ar oferi doar o parte a lor, nu tot ceea ce se spunea la celebrarea euharistică.

---

[8] HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, passim.

[9] JEAN-PAUL AUDET, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958, p. 407.

[10] ARTHUR VÖOBUS, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stockholm, 1968, passim.

[11] JOHANNES BETZ, „Die Eucharistie in der Didache", *Archiv für Liturgiewissenschaften* 11/1969, p. 10–39.

Faptul că formularele nu redau poate totul e evident şi pentru mine. Dar nu e nici un motiv pentru a se omite ceva atât de important cum sunt cuvintele de instituire, dacă acestea ar fi făcut parte din rânduiala Euharistiei din *Didahie*.

Cele mai probabile mi-au apărut astfel explicaţiile savantului liturgist rus *Ivan Karabinov* (născut în 1878, şi mort în timpul persecuţiilor lui Stalin, după ce a fost mai înainte profesor la Academia duhovnicească din Sankt Peterburg). Karabinov credea că *Didahie* 9 ar permite recunoaşterea rânduielii unei agape, iar *Didahie* 10 pe cea a unei mese euharistice. De aceea *Didahie* 10, 1 spune: *meta de to emplesthenai*, care într-un mod mai brutal înseamnă „după săturare"[12].

Pentru faptul că *Didahie* 10 redă principala rugăciune de binecuvântare euharistică pledează strânsa înrudire a rugăciunii transmise aici cu „berakhah" din cina pascală iudaică. Surprinzătoare şi problematică îmi apare mai puţin absenţa cuvintelor de instituire şi a epiclezei, cât faptul că nicăieri nu se vorbeşte de Trupul şi Sângele lui Hristos. Faptul că lipsesc cuvintele de instituire poate fi explicat foarte bine. Fiindcă nici în rânduiala Euharistiei redată de Sfântul Iustin, şi de care va fi vorba în cele ce urmează, nu există cuvintele de instituire şi totuşi Sfântul Iustin vorbeşte fără echivoc de Euharistie.

Mai înainte de a ne îndrepta spre Sfântul Iustin, să mai examinăm un document situat în timp între *Didahie* şi Sfântul Iustin.

4. Raportul guvernatorului Plinius către Traian

Cum se ştie, în calitate de guvernator al Bitiniei, Plinius cel Tânăr (cca 61–112) avea dreptul să se adreseze direct împăratului. Între altele el a făcut aceasta şi în chestiunea creştinilor mult mai explozivă în Bitinia decât în Roma, pentru că în Asia Mică numărul creştinilor era mai mare şi prin atitudinile lor ostile consumului creştinii începuseră chiar să paralizeze economia ţării.

---

[12] IVAN KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva (anafora). Opît istoriko-liturgiceskago analiza*, Skt. Peterburg, 1908, p. 14.

După Plinius cel Tânăr (*Ep.* X, 96), creştinii apostaziaţi atunci descriau cultul divin creştin astfel:

> Ei afirmau că întreaga lor vină şi greşeală era aceea că aveau obiceiul ca în o zi anume să se adune înainte de răsăritul soarelui şi să cânte un imn lui Iisus ca unui Dumnezeu şi să se oblige unii faţă de alţii printr-un jurământ nu la vreo crimă, ci să nu comită nici furturi, nici tâlhării, nici adultere, să nu înşele credinţa şi să nu refuze să dea cu împrumut ceva, atunci când li s-ar cere aceasta. După care se împrăştie spre a se aduna din nou pentru a lua masa, una obişnuită şi nevinovată[13].

Este cu totul neclar dacă cea de-a doua celebrare menţionată aici e o Euharistie sau o agapă. Obligarea sub jurământ nu se poate verifica în nici o tradiţie cultică. Andreas Jungmann[14] vede aici o treaptă preliminară a mărturisirii păcatelor fără a putea aduce nici o dovadă pentru aceasta. Mai bine lămureşte aceasta Georg Kretschmar, potrivit căruia aici ar fi vorba de un angajament în vederea Botezului[15]. Împotriva acestei teze pledează însă faptul că Botezul e foarte greu de conceput ca un act cultic care să aibă loc într-un mod regulat cum sugerează aici textul lui Plinius.

5. Euharistia la Sfântul Iustin Martirul († 165)

Cel mai detaliat text din Biserica veche privitor la cultul divin euharistic se găseşte în *Apologia I* a Sfântului Iustin Martirul († cca 165). Faptul că a fost nevoit să se apere împotriva reproşurilor cele mai absurde, ca şi absenţa unor trăsături care ulterior vor dobândi o pondere ca aşa-numita „disciplina arcana" l-au făcut pe Sfântul Iustin să ofere o prezen-

---

[13] CARL MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1934[5], p. 8.

[14] ANDREAS JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I.*, Viena, 1948, p. 25.

[15] GEORG KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, p. 44.

tare relativ detaliată a desfăşurării cultului divin. În această privinţă mărturia sa pentru istoria cultului divin creştin e cea mai importantă din secolul II. Într-o succesiune aproape nemijlocită Iustin zugrăveşte aici celebrarea Euharistiei de două ori una după alta:

Cap. 65: După spălare [Botez] pe cel care a crezut şi a căzut întru totul de acord cu noi, îl aducem la locul unde se găsesc adunaţi cei pe care noi îi numim fraţi, făcând rugăciuni comune pentru noi înşine şi pentru cel luminat, ca şi pentru toţi ceilalţi de pretutindeni, cu multă stăruinţă, ca să ne învrednicim ca, învăţând adevărul, să ne găsim şi prin fapte buni trăitori şi păzitori ai celor poruncite, ca să dobândim mântuirea veşnică. Încetând rugăciunile, ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutare. Apoi celui care prezidează adunarea fraţilor i se aduce pâine şi un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le înalţă laudă şi slavă Părintelui tuturor în numele Fiului şi al Duhului Sfânt şi face multă mulţumire ca să ne învrednicim de ele. Terminând el rugăciunile şi mulţumirea, tot poporul de faţă aclamă „Amin". Cuvântul „Amin" e un cuvânt ebraic, care înseamnă „aşa să fie". După ce întâi-stătătorul a mulţumit şi tot poporul a aclamat, slujitorii numiţi la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei care se găsesc de faţă să se împărtăşească din pâinea şi vinul amestecat cu apă peste care s-a rostit mulţumirea [literal: care au fost „euharistizate"] iar celor ce nu sunt de faţă li se duce pe la casele lor.

Cap. 66: Hrana aceasta se numeşte la noi Euharistie şi nimeni altul nu poate lua parte la ea decât numai cel ce crede că cele învăţate de noi sunt adevărate şi care s-a spălat în baia iertării păcatelor spre naştere din nou şi trăieşte aşa cum ne-a predat Hristos. Căci noi nu luăm acestea ca pe o pâine comună şi nici ca pe o băutură comună; ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat şi a avut trup şi sânge pentru mântuirea noastră, tot astfel şi hrana peste care s-a rostit mulţumirea [care a fost „euharistizată"]

prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc sângele şi trupurile noastre printr-o prefacere [*kata metabolen*], am fost învăţaţi că este Trupul şi Sângele Acelui Iisus întrupat. Căci Apostolii în memoriile lor care se numesc Evanghelii aşa ne-au predat că li s-a poruncit lor: „Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea; Acesta este Trupul Meu" [*Lc* 22, 19–20]. Luând în chip asemănător şi paharul, după ce a mulţumit, a zis: „Acesta este Sângele Meu" [*Mt* 26, 28], şi le-a dat numai lor. [...]

Cap. 67: Şi de aceea ne aducem aminte de ele. Şi cei ce avem venim în ajutorul tuturor celor lipsiţi şi suntem întotdeauna împreună unii cu alţii. Şi pentru toate cele ce ni se oferă, binecuvântăm pe Creatorul tuturor prin Fiul Său Iisus Hristos şi prin Duhul Sfânt. Iar în aşa-numita zi a soarelui se face adunarea în acelaşi loc a tuturor celor care trăiesc la oraşe sau la sate şi aici se citesc memoriile Apostolilor sau scrierile profeţilor, cât îngăduie timpul. Apoi după ce cel care citeşte încetează, întâi-stătătorul ţine un cuvânt de povăţuire şi îndemn la imitarea acestor învăţături frumoase. După care ne ridicăm în picioare toţi în comun şi înălţăm rugăciuni. Şi după ce încetăm rugăciunea, aşa cum am arătat mai înainte [cap. 65], se aduce pâine, vin şi apă, iar întâi-stătătorul înalţă în chip asemănător rugăciuni şi mulţumiri, cât îi stă în putere, la care poporul aclamă rostind: Amin. Şi are loc distribuirea şi împărtăşirea fiecăruia din cele peste care s-a rostit mulţumirea [care au fost „euharistizate"], iar celor ce nu sunt de faţă li se trimite prin diaconi.

Cei cu dare de mână şi care vor, dau fiecare ceea ce vrea, la alegerea lui, iar ceea ce se adună se depune la întâi-stătător, iar el se îngrijeşte şi ajută pe orfani şi pe văduve, pe cei lipsiţi din vreo astfel de cauză, pe cei care se găsesc în închisori, pe străinii care se găsesc în trecere şi, într-un singur cuvânt, se face purtătorul de grijă al tuturor celor ce se găsesc în nevoi. Iar în ziua soarelui noi ne adunăm cu toţii în comun, fiindcă aceasta este întâia zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul şi materia,

a creat lumea, şi în aceeaşi zi Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, a înviat din morţi[16].

5.a. Interpretarea informaţiilor Sfântului Iustin

În *Didahie* 9 sq relatarea instituirii nu apare, iar el creează probleme, cum s-a arătat deja. La Sfântul Iustin chestiunea pare să fie mai simplă. Pentru că în descrierea cultului divin creştin primar schiţată în *Apologia I* cap. 65 sq se găseşte relatarea instituirii omisă în *Didahie*. În cap. 66, prefacerea darurilor de care vorbeşte deja Sfântul Iustin e pusă în legătură cu o rugăciune care provine de la Hristos Însuşi. S-a spus mereu (pe lângă alte interpretări care o pun în legătură, de exemplu, cu „Tatăl nostru") că această rugăciune care provine de la Hristos Însuşi s-ar putea referi la *verba testamenti* sau că această rugăciune cuprindea cel puţin cuvintele de instituire. În ajustarea proprie lui a afirmaţiilor Părinţilor cu cerinţele dogmei romano-catolice, Bertold Altaner afirmă chiar că Iustin ar atesta limpede în *Apologia I*, 66 „cuvintele de sfinţire". Hrana e binecuvântată *di' euches logou tou par autou*. Acest *logos* este numit câteva rânduri mai încolo: „Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea"[17]. Dacă astfel de proiecţii nu sunt surprinzătoare dată fiind metoda aleasă de Altaner, chiar şi teologul luteran Georg Kretschmar afirmă în articolul său despre Euharistie din *Theologische Realenzyklopädie*, unde de altfel nu prezintă lucrurile într-un mod armonizant, că „relatarea despre acest ospăţ cu referire la instituirea lui Hristos — atestată fără echivoc deja la Iustin începând din secolul II — apare în liturghiile greceşti şi latine în rugăciunea euharistică"[18]. Interpretarea descrierii oferită de Iustin cultului divin creştin primar n-ar fi trebuit însă să caute să reprime faptul că în explicarea dată în *Apologia I* cap. 66 descrierii sale anterioare,

---

[16] *Apologia I*, 65–67 [trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *PSB* 2, 1980, p. 70–71, revizuită după original].

[17] Aşa apare încă în ediţia relativ târzie a lui BERTOLD ALTANER / ALFRED STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien, 1978, p. 70.

[18] GEORG KRETSCHMAR, art: „Abendmahl II/1" (*TRE* 1, p. 59–89), p. 59.

Sfântul Iustin reduce binecuvântarea darului la o „rugăciune" (*di' euches*); nici faptul că relatarea instituirii joacă într-adevăr un rol în interpretarea acestui proces, dar că în aceste descrieri Sfântul Iustin vorbeşte despre o „mulţumire mai lungă" (*eucharistian epi poly — Apol. I*, cap. 65, 3; cf. *Apol. I*, cap. 67, 5) şi despre „rugăciuni şi o mulţumire [*euchas kai eucharistian*], iar nu despre cuvintele de instituire. Fixarea comentatorilor pe relatarea instituirii apare cu atât mai remarcabilă cu cât Liturghia siriacă a lui Addai şi Mari păstrează formularul unei „Euharistii" fără cuvintele de instituire!

Trebuie observat mai degrabă faptul că la Sfântul Iustin binecuvântarea are loc prin o rugăciune de mulţumire. Ceva asemănător întâlnim astăzi în noaptea de Paşti în ritul latin. Ce-i drept, aici există o sfinţire a lumânării de Paşti înainte de celebrare; dar ea a fost adăugată ulterior. Din Biserica veche vine de fapt doar „praefatio" care urmează lui „exultet", binecuvântarea luminării de Paşti. De aceea şi între aceasta şi „exultet" stă un dialog ca la Euharistie: „Domnul să fie cu voi — Sus inimile — Să mulţumim Domnului"[19].

Ocazional unii cercetători[20] şi-au exprimat uimirea asupra faptului că în cartea sa *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* pe Claus Westermann îl lasă aproape indiferent dubla întrebuinţare demnă de remarcat a verbului ebraic *brk* fie ca „a binecuvânta", fie ca „a lăuda"; el vorbeşte doar „de două semnificaţii" ale rădăcinii *brk*, fără să-şi dea seama ce importanţă are această remarcabilă echivocitate. Curios deci, Jean-Paul Audet şi Johannes Betz, ale căror teorii se bazează pe premiza „dogmatică" că Euharistia trebuie să fi cuprins în toate timpurile cuvintele de instituire, ştiu să spună lucruri lămuritoare despre legătura dintre binecuvântare şi laudă. Cu privire la pasajul „Îţi mulţumim Ţie", din rugăciunea euharistică a *Didahiei*[21] (*eucharistoumen soi*), Jean-Paul Audet spune: „E o «binecuvântare» [*bénédiction*], cum s-a spus mai întâi în

---

[19] GUIDO FUCHS / HANS MARTIN WEIKMANN, *Das Exsultet*, vezi „Bibliografie".

[20] FAIRY V. LILIENFELD, „*Eucharistia* und *eulogein*", vezi „Bibliografie".

[21] *Didahia* 9, 1.3; 10, 1.

ebraică, sau o «euharistie», cum s-a spus mai târziu în limba greacă într-un sens mult timp identic pentru ambele cuvinte"[22].

Foarte pregnant exprimă unitatea semnificației „laudă-binecuvântare" a cuvântului ebraic *berakhah* și a echivalentului său grecesc, *eucharistia*, și Johannes Betz: „Din lauda spontană adusă lui Dumnezeu *berakhah* s-a dezvoltat în Israel într-o binecuvântare stilizată doxologic, folosită mai ales în cult"[23].

Dincolo de aceasta trebuie să numim și un al treilea sens: raportarea la daruri. La ospățul cultic paharul asupra căruia s-a rostit rugăciunea de masă după mâncare e făcut să circule pentru a oferi tuturor comesenilor participarea la binecuvântarea mesei" al cărei purtător era paharul binecuvântat prin mulțumire. În favoarea acestei interpretări pledează analogia cu pâinea: pâinea asupra căreia se rostește binecuvântarea mesei e frântă ca prin gustarea unei părticele fiecare comesean să participe la binecuvântarea mesei"[24]. Potrivit relatării Sfântului Iustin, darurile sunt „euharistizate" (Iustin vorbește de *eucharistetheisa trophe*, *Apol. I*, cap. 62, 2). Încă din *Didahie* 9, 5, darul însuși a primit denumirea *eucharistiei* rostite asupra lui. *Eulogia — eucharistia — berakhah* e evenimentul care face darul să devină „altceva" „nu pâinea obișnuită, ci *eucharistia*", cum se exprimă Sfântul Irineu. Sfântul Iustin reduce faptul că pâinea și vinul devin „Trupul și Sângele lui Iisus întrupat" — așa cum în *1 Corinteni* 10, 16 *eulogia* paharului face din el un *poterion tes eulogias* — la *eucharistia*, respectiv la *euchai kai eucharistiai*. Trebuie să învățăm să vedem această stare de fapt fără să ne lăsăm iritați de teoriile ulterioare despre prefacere.

În ce privește conținutul Euharistiei, după părerea mea din informațiile Sfântului Iustin se pot trage niște concluzii.

Din relatarea Sfântului Iustin știm că în celebrarea Euharistiei, distinctă deja în mod limpede în epoca lui de agapă, *proestos*-ul rostește o *eucharistia*, o rugăciune care în concepția Sfântului Iustin provine de la Hristos Însuși. Presupun

---

[22] JEAN-PAUL AUDET, *La Didachè*, p. 399.

[23] JOHANNES BETZ, „Die Eucharistie in der Didache", p. 23.

[24] JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960[3], p. 63 sq.

— împreună cu Ivan Karabinov — că prin acest *logos euches*, care provine de la Iisus, Sfântul Iustin nu înțelegea un anumit „text, nu litera acestor rugăciuni, ci forma lor generală, forma sfințirii [...] mulțumirea"[25]. În orice caz, el exclude relatarea cu privire la instituirea Euharistiei, care din punct de vedere formal e „legendă cultică", nu o rugăciune.

Totuși — e de părere savantul liturgist Ivan Karabinov — și la Sfântul Iustin am putea găsi afirmații despre conținutul rugăciunii euharistice rostită în Biserici în epoca sa. Karabinov trimite la cap. 41 din *Dialogul cu iudeul Trifon:* „Ofranda de floare de făină [...] era o preînchipuire [*typos*] a pâinii euharistiei, pe care Iisus Hristos, Domnul nostru, ne-a dat-o ca s-o facem în amintirea pătimirii pe care a suferit-o pentru oamenii ale căror suflete sunt curate acum de toată răutatea, ca noi să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru că a întocmit lumea, cu tot ceea ce este în ea, pentru om, precum și pentru că am fost eliberați de răutatea în care am fost, iar puterile și stăpânirile au fost nimicite cu o nimicire desăvârșită de Cel care S-a făcut pătimitor din voința Lui." După trimiterea la profeția jertfei de la *Maleahi* 1, 11, Iustin continuă: „Această profeție se referă la jertfele oferite de noi, păgânii, lui Dumnezeu în tot locul, adică la pâinea Euharistiei și tot așa la paharul Euharistiei"[26].

Mulțumirea și lauda (*eucharistia-berakhah*) pentru creație și mântuire în Hristos sunt deci, în această explicare a Sfântului Iustin, conținutul rugăciunii euharistice. Ea corespunde în mare parte, chiar dacă folosind alte expresii, celei de-a treia binecuvântări din *Didahie* 10.

Ce rol juca însă în cultul divin descris de el relatarea instituirii, pe care Sfântul Iustin o amintește?

În a treia rugăciune din *Didahie* și în rugăciunea descrisă, nu citată, în *Apologia I*, cap. 65 sq și în *Dialogul cu Trifon* cap. 41 recunoaștem două anaforale creștine primare, care cu toate deosebirile lor mari — la Sfântul Iustin „anamneza" operei mântuitoare a Noului Testament e expusă mai puternic

---

[25] IVAN KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva*, p. 23.

[26] IUSTIN, *Dialogul cu iudeul Trifon* 41 [trad. rom. în *PSB* 2, 1982, p. 136–137, revizuită după original].

decât în *Didahie* 10, în schimb la el lipseşte o trimitere la vreo „intercessio" (mijlocire) — coincid în faptul că *eucharistia* pentru creaţie şi mântuire este conţinutul central al rugăciunii. În ambele rugăciuni însă lipseşte orice indiciu despre faptul că ele ar fi cuprins vreodată cuvintele de instituire.

Johannes Betz aminteşte faptul recunoscut în general că „prin aramaismele aglomerate şi stilizarea lor liturgică pericopele nou-testamentare despre Euharistie trimit la rândul lor suficient de limpede spre o utilizare cultică a lor în comunitatea palestiniană primară". Socotesc însă eronat ca de aici să se tragă concluzia că ele trebuie să fi avut neapărat în toate timpurile un loc în rugăciunea euharistică însăşi, ba chiar că ar fi avut valoare de formulă de sfinţire. Făcând abstracţie de faptul că însuşi cuvântul „sfinţire" atribuie înţelegerii creştine primare o înţelegere mai târzie, „sfinţirii" i-ar corespunde nu referatul de instituire, ci *eucharistia.* Paharul din *1 Corinteni* 10, 16 e „paharul binecuvântării" nu pentru că sunt rostite deasupra lui cuvintele de instituire, ci pentru că el a primit — firește, potrivit întemeierii de către Iisus atestate în cuvintele de instituire — o *„eulogia — eucharistia — berakhah"*.

Din relatarea Sfântului Iustin poate fi reţinut faptul că aici, şi posibil şi în rânduiala descrisă de el, cuvintele de instituire ar fi putut avea o funcţie deosebită de înţelegerea noastră tradiţională. Sfântul Iustin a redus euharistizarea darurilor, prefacerea lor — la el întâlnim deja noţiunea de *metabole* — la o *euche.* Această afirmaţie e fundamentată. „Căci apostolii în memoriile scrise de ei, şi care se numesc Evanghelii, ne-au predat ceea ce li s-a poruncit lor". Iar *acestei* introduceri îi urmează relatarea instituirii. Prin urmare, ea are aici o altă funcţie decât aceea de a fi parte componentă a *eucharistiei* sau chiar „formulă de sfinţire". Figurează mai degrabă drept răspuns la întrebarea: „Ce facem noi aici şi de ce facem asta?" sau altfel formulat: „Ce anume distinge această masă festivă de alte mese festive?"

Dacă menţinem înaintea ochilor faptul că relatarea instituirii e, pe de o parte, o formulă liturgică, dar, pe de altă parte, în rânduielile euharistice timpurii — din *Didahie* şi descrierile Sfântului Iustin — nu face parte din rugăciunea euharistică,

ci dă răspuns la întrebarea: „Ce facem noi aici şi de ce facem asta?", atunci trebuie verificat dacă pe terenul pe care s-a ivit ospăţul festiv al creştinismului primar întrebarea „de ce?" şi un răspuns la această întrebare ar fi putut avea undeva o funcţie cultică. În fapt o atare întrebare şi un atare răspuns au pătruns foarte de timpuriu în rânduiala cinei pascale ebraico-iudaice. Trimit aici la *Ieşire* 12, 26–27: „Şi de va fi să vă întrebe copiii voştri: — Ce-i cu rânduiala aceasta?, voi să le spuneţi: — Aceasta este jertfa de Paşti pentru Domnul Cel ce în Egipt a ocrotit casele fiilor lui Israel, când El a lovit Egiptul iar casele noastre le-a mântuit" (cf. şi *Ieşire* 13, 8: „În ziua aceea să-i povesteşti fiului tău, zicând: — Aceasta-i de dragul a ceea ce a făcut Domnul pentru mine, când am ieşit eu din Egipt"). Deja aici întrebarea şi răspunsul care i-a urmat fac în mod evident parte din ritul pascal prescris în *Ieşire* 12, 1–28. În orice caz, întrebarea „mah ništannah?" împreună cu „haggadah" festivă care-i urmează ca răspuns fac încă din *Mišna* parte constitutivă din rânduiala sărbătorii pascale. În tratatul „Pesachim" din *Mišna* se spune: „I se umple [părintelui casei] al doilea pahar şi aici fiul întreabă — iar când fiul încă nu are nici o înţelegere, tatăl său îl învaţă [să spună]: Ce anume deosebeşte această noapte de toate celelalte nopţi? Căci în toate nopţile ne afundăm o dată, iar în această noapte de două ori. Căci în toate nopţile mâncăm pâine dospită şi nedospită, iar în această noapte numai pâine nedospită. Căci în toate nopţile mâncăm carne friptă, fiartă, gătită, iar în această noapte numai carne friptă [mielul pascal]. Şi tatăl îl învaţă potrivit înţelegerii fiului. Începe cu ocară şi sfârşeşte cu laudă. Tâlcuieşte plecând de la «Tatăl meu era un arameu pribeag»[27] până sfârşeşte întreaga pericopă." Întrebarea fiului „mah ništannah" declanşează „haggadah" sărbătorii: povestirea despre instituirea sărbătorii Paştelui introdusă prin o explicare a textului din *Deuteronom* 26, 5 sq.

În modul în care citează Sfântul Iustin relatarea instituirii ca fundamentare a celebrării Euharistiei, nu însă ca parte a rugăciunii euharistice, eu văd o corespondenţă între funcţia

[27] *Deuteronom* 26, 5.

relatării instituirii şi „haggadah" ospăţului de praznic ebraico-iudaic. Dacă însă relatarea instituirii trebuie ferm separată încă la Sfântul Iustin de „evloghia" euharistică, atunci pe bună dreptate nu ne mai poate surprinde lipsa acestei relatări într-o rânduială ca a *Didahiei*, care în cap. 7–10 este în principal o colecţie de texte de rugăciune. Consider probabil faptul că în cultul divin, aşa cum avea loc în comunităţile în care era în vigoare rânduiala *Didahiei*, ca şi în cel descris de Sfântul Iustin, relatarea instituirii se făcea ca o „haggadah" de praznic. Ca şi Johannes Betz, mă lupt aici cu o lacună, o lacună care însă poate fi înţeleasă mai bine plecând de la caracterul unei culegeri de rugăciuni. Nu vreau să susţin ferm acest lucru, întrucât baza documentară pentru studierea cultului divin creştin primar este mult prea îngustă. Cred însă că expresia „şi de aceea ne aducem aminte mereu de acestea" se apropie de o atare interpretare. Susţin însă trei lucruri:

1) În timpul şi mediul Sfântului Iustin, relatarea instituirii slujea — corespunzător haggadei de praznic ebraico-iudaice — drept fundamentare a celebrării, nu era însă, ca în înţelegerea occidentală de mai târziu, chiar „realizarea" celebrării.

2) În „evloghia" rostită pentru binecuvântarea darurilor din rânduiala *Didahiei* şi din rugăciunea euharistică schiţată de Sfântul Iustin, nu ne putem aştepta la relatarea instituirii.

3) Conţinutul „evloghiei", „realizarea" Euharistiei, era mai degrabă lauda lucrurilor minunate ale lui Dumnezeu („mirabilia Dei"), aducerea-aminte de creaţie şi mântuire (*Didahie* 10, 3; Iustin, *Dialogul* 41, 1).

5.b. Textul Didahiei *în lumina relatării Sfântului Iustin*

În aşa-numita *Traditio Apostolica* (a se vedea mai jos), atribuită mult timp lui Hipolit al Romei, avem însă — altfel decât în *Didahie* 9 sq şi altfel decât în descrierea cultului divin făcută de Sfântul Iustin — o rânduială a celebrării Euharistiei care, după dialogul dinainte de „praefatio", cuprindea o rugăciune euharistică cu o aducere-aminte foarte amplă a acestor *mirabilia Dei*, cu cuvintele de instituire şi cu epicleză. Cum anume a putut ajunge deci relatarea instituirii

în această rânduială apărută în jurul anului 215, dar care cuprinde probabil o tradiție mai veche?

Comparația cu „haggadah" de praznic ebraico-iudaică arată că de fapt conținutul acestei „haggadah" de praznic, care începea deja cu istoria lui Iacob (*Dt* 26, 5), și cel al „berakhah" rostite deasupra celui de-al treilea pahar, după care s-a format „evloghia" euharistică, erau în esență identice, având în centru acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Există astfel și o corespondență de conținut între rugăciunea euharistică și cuvintele de instituire: ambele au drept conținut lucrarea mântuitoare a lui Hristos *hyper hymon* (pentru noi).

Mai mult, ambele sunt legate de un pahar: „haggadah" de praznic cu cel de-al doilea pahar și „evloghia" cu cel de-al treilea. Plecând de aici pare ușor de înțeles faptul că după desprinderea ospățului de săturare de Euharistie cuvintele de instituire rostite la origine ca o „haggadah" de praznic au fost introduse în „evloghia" lor, cu care stăteau într-o relație de conținut. Se înțelege că aceste procese nu s-au derulat în același timp pretutindeni, ci se poate ca exemplul unei comunități să fi făcut școală și să se fi impus încetul cu încetul și în celelalte comunități.

O treaptă intermediară în drumul spre inserarea relatării instituirii în rugăciunea euharistică o reprezintă probabil celebrarea euharistică din „Euchologion"-ul lui Serapion din Thmuis de la jumătatea secolului IV. Deja lui Hans Lietzmann i-a sărit în ochi faptul că în această liturghie relatarea instituirii „e ruptă în două părți și e învăluită reflecții"[28]. Pe baza observațiilor sale, Lietzmann a ajuns la concluzia că „tipul originar al acestei liturghii nu cunoștea relatarea instituirii". Lucrurile nu stau tocmai așa. Altceva este incontestabil, și anume că cuvântul privitor la pâine din relatarea instituirii, așa cum este el inserat *acum* în anaforaua lui Serapion, trebuie să *fundamenteze* enunțul că „această pâine este o asemănare a Sfântului Trup", așa cum cuvântul privitor la pahar e numit apoi pentru fundamentarea enunțului că paharul este „asemănarea Sângelui" lui Hristos. Sare în ochi corespondența cu descrie-

[28] HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 196.

rea cultului divin făcută de Sfântul Iustin, în care trimiterea la relatarea instituirii e făcută de asemenea pentru *fundamentarea* celebrării Euharistiei. Înainte de a mă întoarce încă o dată la *Didahie*, trebuie prezentat în acest context pasajul corespunzător din „Euchologion"-ul lui Serapion († după 362):

> Această pâine este o asemănare a sfântului Trup, *fiindcă* în noaptea în care a fost vândut, Domnul Iisus Hristos a luat pâinea, a frânt-o şi a dat-o ucenicilor Săi spunând... [urmează o lungă secţiune despre pâinea euharistică cu citate din *Didahie* şi rugăciunea pentru Biserică, după care rugăciunea continuă:] Ţi-am adus şi paharul, care e asemănarea Sângelui, *fiindcă* după cină, luând paharul, Domnul Iisus Hristos a zis ucenicilor Săi...

Să ne întoarcem acum la *Didahie*. Privirea aruncată asupra rânduielii mai târzii a Sfântului Iustin explică lipsa cuvintelor de instituire în *Didahie*. *Didahia* e o colecţie de *rugăciuni*, nu o arătare a tot ceea ce are loc în cultul divin. Nu sunt amintite, de exemplu, nici un fel de lecturi scripturistice, deşi cu siguranţă ele trebuie luate în calcul. Într-o colecţie de rugăciuni ele *nu trebuiau* desigur să apară, la fel de puţin ca şi aşa-numitele *verba testamenti*. În orice caz, la Sfântul Iustin ele joacă un rol, fără să le întâlnim în datele pe care ni le dă despre rugăciunea euharistică însăşi.

Didahia 9 sq reflectă pe ansamblu rânduiala creştină primară a „Mesei Domnului", a *eucharistiei*, în unitatea ei dintre o agapă premergătoare şi o Euharistie care-i urma. „Din informaţiile din epoca apostolică am văzut deja că Masa Domnului trebuie să ne-o imaginăm ca pe o cină unitară completă, după modelul cinei iudaice, pentru care era menită mulţumirea pentru săturare, şi la sfârşitul căreia se săvârşea Euharistia"[29]. În afară de aceasta putem trimite şi la faptul că şi după aşa-numita *Traditio Apostolica*, serviciul divin de seara cuprindea afară de „lucernarium" (ceremonia aprinderii luminii) un ospăţ care în succesiunea lui corespunde *Didahiei* 9 cu binecuvântarea premergătoare a paharului şi cu binecuvânta-

[29] IVAN KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva*, p. 15.

rea pâinii care urma. *Didahie* 9, 5 vorbeşte apoi de o masă de săturare la care puteau participa numai cei botezaţi. Că e vorba într-adevăr de o săturare ne-o spune *Didahie* 10, 1: *meta de to emplesthenai* („iar după săturare").

Mai multe motive pledează deci pentru faptul că rugăciunea expusă în *Didahie* 10 este într-adevăr o rugăciune euharistică în sens propriu. Ivan Karabinov trimite la faptul că potrivit *Didahiei* 10, 6 numai cine este „sfânt" se poate apropia după rugăciunea a treia. Fără a dezvolta mai departe această idee, în această exigenţă el găseşte în mod evident o corespondenţă cu ecfonisul Liturghiei răsăritene: „Sfintele sfinţilor!" Atenţionaţi de această observaţie la posibilele paralele, devine limpede că în întreaga ei structură cea de-a treia rugăciune euharistică a *Didahiei* evidenţiază trăsături paralele cu ritul răsăritean al tipului siriano-palestinian. O astfel de corespondenţă se impune dacă acceptăm împreună cu Jean-Paul Audet şi alţii drept zonă de origine a *Didahiei* Siria-Palestina. *Didahie* 10, 3 a + b ar corespunde atunci în conţinut cu „praefatio" orientată spre opera creatoare, 10, 3 c şi 10, 4 cu „anamneza" operei mântuitoare, 10, 5 cu „intercessio" euharistică. Ca şi rugăciunea euharistică răsăriteană, şi cea de-a treia rugăciune euharistică a *Didahiei* cuprinde în 10, 5 o doxologie finală. *Didahie* 10, 6 aş concepe-o ca şi Hans Lietzmann în întregime ca un dialog cu cerinţa împărtăşirii amintită deja. Pe lângă corespondenţa aproape literală cu rugăciunile de masă ebraico-iudaice, sare în ochi şi puternica asemănare între ele a rugăciunilor din *Didahie* 9 şi *Didahie* 10 şi desemnarea în *Didahie* 9 atât a acţiunii, cât şi a darurilor drept *eucharistia.* Dacă ne gândim încă o dată la rânduiala lui Hipolit, acolo chiar şi celebrarea aprinderii luminii cuprinde un dialog introductiv de tipul „praefatio". Şi aşa-numita *Traditio Apostolica* trebuie să ne avertizeze în mod expres împotriva confundării între *eulogia* şi *eucharistia.* Evident, până în epoca redactării acestei rânduieli aici s-a constituit o strânsă corelare a agapei cu *eulogia* şi a Mesei Domnului propriu-zise cu *eucharistia.* O atare corelare este însă absolut arbitrară şi de aceea aproape interşanjabilă, în măsura în care ambele cuvinte spun acelaşi lucru şi ambele pot fi socotite drept echivalente ale ebraicului *berakhah.*

Dacă din aceste rezultate istorice vrem să tragem consecinţe pentru practica actuală, atunci acestea nu pot însemna în nici un caz o renunţare la cuvintele de instituire, ci o altă evaluare a lor. Important este caracterul de rugăciune al acţiunii euharistice. Rugăciunea anamnetică este o parte constitutivă mai veche a rânduielii euharistice la care nu se poate renunţa.

6. Sfântul Irineu al Lyonului († cca 200)

După Sfântul Ignatie al Antiohiei, Irineu al Lyonului (cca 130–200; episcop din 178) este teologul epocii primare în a cărui operă Euharistia are cea mai mare pondere. Euharistia era importantă pentru el mai ales în lupta contra gnozei. În concepţia sa, oferirea darurilor creaţiei în Euharistie este posibilă numai dacă darurile lui Dumnezeu sunt *bune*. Mai ales în abaterile intenţionate de la textul Sfintei Scripturi citatele următoare trimit la viziunea cu totul specială a Sfântului Irineu:

> Şi poruncind ucenicilor Săi să aducă pârga lui Dumnezeu din făpturile Sale, nu ca şi cum ar avea nevoie de ele, ci pentru ca ele să nu fie nici neroditoare, nici nemulţumitoare, a luat pâinea care vine din creaţie şi a mulţumit spunând: «Acesta este Trupul Meu». Acelaşi lucru l-a spus şi la paharul care vine din creaţia noastră ca Sânge al Său...[30].

Este evidentă aici tendinţa de a face ca darurile euharistice să apară drept daruri ale creaţiei bune ale bunului Dumnezeu. Antignostică este şi tendinţa enunţurilor următoare[31]:

> Şi această jertfă o aduce curată Creatorului numai Biserica, aducându-i cu mulţumire din creaţia Sa... Cum pot ei [adversarii] însă recunoaşte drept Trup al Domnului nostru pâinea asupra căreia s-a rostit mulţumirea [*eucharistia*], şi paharul drept cel al Sângelui Său, când ei nu văd în El pe Fiul Creatorului lumii, Cuvântul Său prin Care

[30] IRINEU, *Adversus haereses* IV, 5.
[31] IRINEU, *Adversus haereses* IV, 18, 4 sq.

viţa aduce roade, izvoarele curg, iar pământul dă mai întâi colţ, apoi dă în spic, după care dă grâu deplin în spice?

Cum pot spune ei că trupul merge spre stricăciune şi nu participă la viaţă, când el e hrănit de Trupul şi Sângele Domnului? Sau trebuie să-şi schimbe învăţăturile lor, sau trebuie să se abţină de la aducerea celor spuse. Concepţia noastră este în acord cu învăţătura despre Euharistie şi Euharistia confirmă iarăşi concepţia noastră. Căci noi Îi aducem Lui ale Sale, fiindcă în acord cu aceasta noi propovăduim coapartenenţa şi unitatea dintre trup şi duh. Căci aşa cum, atunci când se adaugă invocarea [*epiklesis*] lui Dumnezeu, pâinea care e din pământ nu mai este pâine comună, ci Euharistie constând din două lucruri, unul pământesc şi unul ceresc, tot aşa şi trupurile noastre, când se împărtăşesc de Euharistie, nu mai sunt supuse stricăciunii, întrucât au nădejdea învierii.

Căci noi Îi aducem ofrandă nu ca şi cum El ar avea nevoie de ea, ci mulţumindu-I întru slava Sa înaltă şi sfinţind darurile creaţiei.

Să mai adăugăm un scurt pasaj[32]:

Când Cuvântul lui Dumnezeu vine atât peste paharul amestecat, cât şi peste pâinea pregătită, şi prin aceasta Euharistia devine Trupul şi Sângele lui Hristos, iar din acestea sporeşte şi se hrăneşte substanţa trupului nostru, cum mai pot spune ei că trupul nu primeşte darul lui Dumnezeu care este viaţa veşnică, când el se hrăneşte din Trupul şi Sângele Domnului şi devine mădular al Său...

Câteva observaţii:

1. Există o strânsă legătură între Euharistie şi doctrină: „concepţia noastră este în acord cu învăţătura despre Euharistie şi Euharistia la fel atestă concepţia noastră". Cu alte cuvinte, Sfântul Irineu tratează Euharistia nu într-un capitol special despre Euharistie, ci enunţurile despre Liturghie sunt legate de întreg edificiul învăţăturii lui. De aceea, el menţionează

[32] IRINEU, *Adversus haereses* V, 2, 3.

Euharistia oriunde ar putea stabili o legătură a enunțurilor sale cu Euharistia.

Să ne amintim de *Didahie* și de Sfântul Iustin: rugăciunea euharistică conține aici conținuturile centrale ale credinței creștine: creația și mântuirea. Potrivit înțelegerii dominante însă în Occident, contează numai faptul dacă au fost rostite cuvintele de instituire ca unele esențiale pentru realizarea sau nerealizarea sacramentului. În Biserica catolică se mai adaugă chestiunea autorității celui care rostește aceste cuvinte, adică problema preoției. În spațiul luteran e (sau era) importantă și credința în sacrament a comunității în care se celebrează Euharistia. Altfel stau lucrurile în înțelegerea vechii Biserici răsăritene. „Evloghia" euharistică este aici o „evloghie" corectă numai în măsura în care în ea se exprimă corect credința Bisericii. O „euharistie" eretică nu „euharistizează darurile"[33]. Această înțelegere o vom vedea confirmată în continuare pentru întreaga epocă primară. Până la fixarea lor scriptică definitivă, rugăciunile euharistice vor purta amprenta disputelor dogmatice. Rugăciunea euharistică cu „Amin"-ul rostit de popor era Crezul propriu-zis. Acest lucru va deveni limpede în rugăciunile euharistice din perioada următoare. Un crez se putea foarte ușor transforma într-o rugăciune euharistică. Trebuia aleasă doar forma de adresare către Dumnezeu Tatăl, și potrivit înțelegerii ulterioare mai trebuiau adăugate cuvintele de instituire și epicleza. Mai mult nu era necesar pentru a transforma o mărturisire de credință într-o rugăciune euharistică. Introducerea mărturisirii de credință în Liturghie va umbri mai târziu această stare de fapt.

2. Foarte răspândită e concepția că Sfântul Irineu n-ar cunoaște, ca Bisericile Ortodoxe de mai târziu, o epicleză a Duhului, ci ar avea în locul acesteia o epicleză a Logosului. Pentru aceasta se trimite la *Adversus haereses* V, 2, 3: „Când atât peste paharul amestecat, cât și peste pâinea pregătită vine Cuvântul [Logosul] lui Dumnezeu și prin aceasta Euharistia devine Trupul lui Hristos..." O epicleză a Logosului există într-adevăr în „Euchologion"-ul lui Serapion. Dar în epoca

[33] Potrivit desemnării darurilor de Sfântul Iustin drept „hrană euharistizată".

primară cuvântul *epiklesis* nu este încă o „epicleză" atât de specială ca astăzi. La Sfântul Vasile cel Mare, care are întradevăr în Liturghia sa o „epicleză", adică o invocare a Duhului Sfânt, *întreaga* rugăciune euharistică e caracterizată încă drept o *epiklesis*. În capitolul 27 al tratatului său *Despre Duhul Sfânt* el scrie: „Care dintre sfinți ne-au lăsat în scris cuvintele invocării [*tes epikleseos*] la sfințirea pâinii euharistiei și a paharului binecuvântării? Fiindcă nu ne mulțumim cu cele [cuvintele] pe care le amintește Apostolul sau Evanghelia, ci înainte și după Euharistie zicem și alte cuvinte, pe care le-am primit din învățătura nescrisă și care au o mare însemnătate pentru săvârșirea tainei"[34]. Sfântul Vasile vorbește aici de o „epicleză" înainte și după cuvintele de instituire și socotește în mod evident drept „epicleză" întreaga rugăciune euharistică, nu numai epicleza Duhului rostită în tradiția sa după cuvintele de instituire. La Sfântul Irineu noțiunea de *epiklesis* e folosită alternativ cu cea de *eucharistia*. În *Adversus haereses* IV, 18, 4 pâinea euharistică se distinge prin aceea că asupra ei s-a rostit mulțumirea (*eucharistia*). Logosul pomenit în *Adversus haereses* V, 2, 3 nu este deci probabil Logosul întrupat, ci mai degrabă „logos-ul", cuvântul rugăciunii euharistice. Poate însă că la Sfântul Irineu formularea e menținută imprecisă în mod intenționat.

3. Concepția că pâinea și vinul nu sunt pâine obișnuită urcă până în epoca cea mai veche. Deja Sfântul Iustin vorbește de o *metabole* (prefacere). La Sfântul Irineu găsim propoziția clasică: „Căci așa cum, atunci când se adaugă invocarea lui Dumnezeu, pâinea din pământ nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, care constă din două lucruri, unul pământesc și unul ceresc..." Aici nu găsim speculații nici despre *ceea ce* devin darurile — Sfântul Irineu vorbește simplu de „Euharistia" —, nici despre felul *cum* are loc aceasta. Cu atât mai acut e evidențiat *faptul că* pâinea și vinul nu mai sunt pâine profană și vin profan. Credința în Euharistie a Bisericii vechi rămâne în această nedeterminare, adică în renunțarea la a da un răspuns la întrebarea privitoare la modul prezenței reale a

[34] Trad. rom. pr. prof. C. Cornițescu: Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* 27, *PSB* 12, 1988, p. 79.

Trupului şi Sângelui lui Hristos în Euharistie. Dar pentru că evlavia practică faţă de Sfintele Daruri e lipsită de orice echivoc, nedeterminarea enunţurilor nu are efectul pe care-l vor avea, de exemplu, mai târziu la aşa-numiţii „sacramentari" din epoca Reformei.

4. Cele mai vechi mărturii creştine care vorbesc de caracterul de jertfă al Euharistiei sunt preocupate să delimiteze rugăciunea ca jertfă *spirituală* de jertfa *sângeroasă* din Vechiul Testament şi din păgânism. Sfântul Irineu face un pas mai departe: *darul* este ceea ce este *rugăciunea.* Ambele sunt *eucharistia,* ambele sunt jertfă. În tendinţa sa antignostică, Sfântul Irineu e nevoit să pună un accent mai puternic pe *daruri.* Ele sunt pârga creaţiei. Dar tot atât de clar e accentuat la el faptul că e vorba de o jertfă de mulţumire, fiindcă Dumnezeu n-are nevoie de aceste daruri.

5. Numai în treacăt să amintim aici şi faptul că pentru Sfântul Irineu Euharistia este de la sine înţeles în primul rând cuminecare. Acest lucru se va schimba însă în epocile ulterioare.

7. *Aşa-numita* Traditio Apostolica

Plecând de la scurtele descrieri ale cultului divin din primele două veacuri creştine despre care s-a vorbit aici am putea deduce şi conţinutul principal al „evloghiei" euharistice. Cu excepţia rugăciunii din *Didahie* 10, care ridică mai multe întrebări decât răspunsuri, n-avem încă textual o rugăciune euharistică. Chiar şi rugăciunea din *Didahie* 10 a servit drept model numai într-un sens mai general decât textele ulterioare, fapt spre care trimite expresia care urmează îndată după chemarea „Maranatha": „Profeţilor îngăduiţi-le însă să mulţumească cât vor". Aceasta înseamnă limpede că rugăciunea euharistică era improvizată.

Tot la o improvizaţie se referă şi Sfântul Iustin atunci când scrie că întâi-stătătorul înalţă *euchas kai eucharistias... hose dynamis auto,* adică „înalţă rugăciuni şi mulţumiri cât îi stă în putere".

Libertatea celebrantului nu trebuie să ne-o imaginăm însă prea mare. Relaţia dintre libertate şi canon o arată poate cel

mai bine exemplul pictării icoanelor. Cum se ştie, icoanele sunt pictate în cadre bine stabilite, după modele, aşa-numitele prototipuri. În acest cadru însă artiştii se bucură de o libertate limitată, dar suficient de mare încât să fie posibile deosebiri foarte clare în conţinut, dar şi calitative între ele.

Un atare cadru pentru improvizaţie, un model care ne lasă să întrevedem foarte bine cum anume arăta o rugăciune euharistică la începutul secolului III, îl oferă aşa-numita *Traditio Apostolica* atribuită, independent unul de altul, în 1910 de Eduard Schwarz şi în 1911 de R.H. Conolly, lui Hipolit al Romei. Astăzi această teză este pusă la îndoială, îndeosebi de când Christoph Markschies a formulat recent serioase dubii cu privire la redactarea acestei rânduieli bisericeşti de către Hipolit[35]. Pe lângă argumentele expuse de Markschies, împotriva lui Hipolit ca autor pledează, pe lângă răspândirea foarte largă a izvoarelor acestei lucrări în spaţiul alexandrin, amprenta răsăriteană a rugăciunii euharistice. Dacă Christoph Markschies propune pentru mărturisirea baptismală a aşa-numitei *Traditio Apostolica* o apariţie abia în secolul IV, pasajele privitoare la Euharistie par să conţină totuşi elemente mult mai vechi. Chiar şi Christoph Markschies ia în calcul posibilitatea ca această culegere să cuprindă pe lângă elemente mai noi şi unele mai vechi, şi rezervele pe care le expune în ce priveşte o datare mai timpurie a textului mărturisirii nu rezistă şi pentru rugăciunea euharistică. Dacă în ce priveşte Euharistia textul trimite spre epoca preniceană, atunci el este relevant pentru contextul nostru, indiferent în ce perioadă a acestui interval de timp ar trebui plasat. Chiar şi dacă rânduiala s-ar dovedi postniceană, pasajele privitoare la Euharistie din aşa-numita *Traditio Apostolica* trimit în orice caz la un interval de timp din care n-ar putea fi produse alte dovezi pentru cultul

---

[35] CHRISTOPH MARKSCHIES, „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica. Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", în: W. KINZIG / CH. MARKSCHIES / M. VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis"* (*AKG* 74), Berlin–New York, 1999, p. 1–74.

divin euharistic şi pentru rugăciunea euharistică aflată în centrul lui. Aşadar, situarea ei exactă în timp şi spaţiu nu joacă pentru noi un rol hotărâtor.

Aşa-numita *Traditio Apostolica* cuprinde într-o primă parte rânduiala sfinţirii episcopului, Liturghia euharistică, rânduiala sfinţirii uleiului, brânzei, măslinelor, rânduiala sfinţirii preoţilor şi diaconilor, precum şi, între altele, capitole despre fecioare, văduve, duhovnici, subdiaconi şi despre cei care au darul vindecării. În partea a treia se găseşte şi rânduiala unei mese a iubirii, a unui fel de agape, în care însă nu este folosită această caracterizare.

Celebrarea acestei agape, interesantă pentru noi din pricina înrudirii ei cu celebrarea Euharistiei, avea loc seara. Punctul culminat al celebrării de seara e o binecuvântare a luminii. Lumina pe care diaconul o aduce în adunare e binecuvântată cu o rugăciune de mulţumire, cu salutul „Domnul să fie cu voi" şi cu chemarea: „Să mulţumim Domnului", fără să premeargă însă formula „Sus să avem inimile" (rezervată celebrării euharistice) cu răspunsurile corespunzătoare. La începutul mesei festive care urmează binecuvântării luminii, fiecare, înainte să-şi frângă pâinea, trebuie să ia din mâinile episcopului o bucată din pâinea binecuvântată. Aici aşa-numita *Traditio Apostolica* observă: „E o binecuvântare [*eulogia*], nu o Euharistie ca Trupul Domnului". De asemenea fiecare trebuie să-şi ia paharul şi să-l binecuvânteze şi apoi să bea şi să mănânce. Catehumenii ţin o pâine asupra căreia s-a rostit un exorcism, însă nu pot participa la masa propriu-zisă. La masă participanţii pot să se sature. Darurile pot fi luate şi acasă, dar trebuie să rămână suficiente daruri pentru a fi împărţite săracilor. În timpul acestei mese festive se poate şi vorbi, dar dialogul îl conduce episcopul sau prezbiterul care-l reprezintă ori diaconul. Poate vorbi numai cel pe care întâi-stătătorul îl invită să vorbească sau căruia îi pune întrebări. Se recomandă în mod repetat o comportare cuviincioasă. După o rânduială asemănătoare are loc şi o hrănire a văduvelor.

Această masă festivă e deja complet desprinsă de Euharistie. Interesant este faptul că punctul ei culminant îl formează ceremonia luminii.

În ce priveşte rânduiala Euharistiei, aşa-numita *Traditio Apostolica* accentuează că e vorba doar de un cadru în interiorul căruia textul poate fi formulat în mod liber: „Nu este deloc necesar ca [mulţumind episcopul] să folosească aceleaşi cuvinte pe care le-am spus mai sus, sârguindu-se să mulţumească lui Dumnezeu pe de rost, ci fiecare să se roage după puterea sa. Dacă cineva are puterea de a se ruga destul şi cu rugăciune solemnă e bine. Dacă însă rugându-se spune o rugăciune scurtă, nu-l împiedicaţi. Să se roage însă ce este sănătos în ce priveşte dreapta credinţă [ortodoxia]"[36].

Partea euharistică a cultului divin apare în felul următor: diaconul aduce darurile peste care episcopul îşi pune mâinile cu preoţii. Urmează un dialog, cum se găseşte şi astăzi în Liturghia euharistică occidentală şi în rânduiala Bisericii din Alexandria, de care e legată în mod nemijlocit rugăciunea euharistică:

> Domnul să fie cu voi.
> Şi toţi să răspundă: Şi cu duhul tău.
> Sus să avem inimile.
> Avem către Domnul.
> Să mulţumim Domnului.
> Vrednic şi drept lucru este.
> Şi să continue aşa:
> Mulţumim Ţie, Dumnezeule, prin iubitul Tău Slujitor, Iisus Hristos, pe care în vremurile din urmă ni L-ai trimis Răscumpărător şi Mântuitor şi Vestitor al voii Tale[37], Care e Cuvântul Tău nedespărţit de Tine, prin Care ai creat toate spre bună-plăcerea Ta şi pe Care L-ai trimis din cer în pântecele Fecioarei. Care, purtat în trup, S-a întrupat şi S-a arătat Fiul Tău născut din Duhul Sfânt şi din Fecioară. Care împlinind voia Ta şi agonisindu-Ţi un popor sfânt Şi-a întins mâinile ca să pătimească şi să-i elibereze de patimi pe cei care au crezut întru Tine. Care când S-a dat pe Sine Însuşi patimii celei de bunăvoie ca să nimicească moartea, să sfărâme lanţurile diavolului,

---

[36] *Traditio Apostolica* 9 (G. Schöllgen, p. 266–271).

[37] Cf. *Isaia* 9, 5 *LXX*.

să calce în picioare iadul şi să lumineze pe cei drepţi, să descopere hotarul [*terminum figat*] şi să arate învierea, luând pâinea şi mulţumindu-Ţi a zis: „Luaţi mâncaţi, Acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi". Asemenea şi paharul zicând: „Acesta este Sângele Meu, Care se varsă pentru voi. Când faceţi aceasta, veţi face pomenirea Mea." Aducându-ne, aşadar, aminte de moartea şi învierea Lui îţi aducem Ţie pâinea şi paharul mulţumindu-Ţi că ne-ai socotit vrednici să stăm înaintea Ta şi să slujim Ţie. Şi ne rugăm să trimiţi Duhul Tău Cel Sfânt peste ofranda sfintei Biserici. Adun-o în unitate şi dă tuturor sfinţilor care se împărtăşesc din ele să se umple de Duhul Sfânt spre întărirea credinţei în adevăr, ca să Te laude şi preamărească prin Slujitorul Tău Iisus Hristos, prin Care Ţie se cuvine slava şi cinstea în Biserica Ta cea sfântă, Tatălui şi Fiului împreună cu Duhul Sfânt, acum şi în vecii vecilor. Amin[38].

Textul următor se referă la Euharistia baptismală care se distinge puţin de celebrarea euharistică normală:

Apoi ei [nou-botezaţii] să se roage împreună cu întreg poporul, căci n-au voie să se roage cu credincioşii decât abia atunci când ei au primit toate acestea. După ce se vor fi rugat, să dea sărutarea păcii. Şi atunci ofranda să fie adusă de diaconi episcopului şi el să mulţumească: peste pâine ca chip [*antitypum*] al Trupului lui Hristos; peste paharul cu vin amestecat ca chip [*antitypum*] al Sângelui care s-a vărsat pentru toţi care au crezut în El; peste amestecul din lapte şi miere spre împlinirea făgăduinţei făcute părinţilor şi care vorbea de pământul în care curge lapte şi miere, care sunt Trupul pe care L-a dat Hristos, din care cei ce cred se hrănesc ca nişte prunci din Cel Care prin dulceaţa cuvântului a făcut dulce amărăciunea inimii; [mai mulţumeşte:] peste apa care s-a adus ca semn al băii [Botezului] ca şi omul lăuntric, adică sufletul, să primească lucruri asemănătoare ca şi trupul.

[38] *Traditio Apostolica* 4 (G. Schöllgen, p. 222–227).

Toate acestea să le explice episcopul celor care le primesc. Frângând pâinea şi întinzând fiecăruia părticelele, să spună:

Pâinea cerului în Hristos Iisus.

Iar cel care primeşte să răspundă: Amin.

Când prezbiterii nu sunt de ajuns, să ţină pahare şi diaconii, şi să stea cu cinste şi modestie: primul să ţină apa, al doilea laptele, al treilea vinul.

Şi cei care se împărtăşesc să guste din fiecare pahar, iar cel care le dă să spună: În Dumnezeu Tatăl Atotputernic.

Cel care primeşte să spună: Amin.

(Apoi, la următorul pahar:) Şi în Domnul Iisus Hristos.

(Şi el să răspundă iarăşi:) Amin.

Iar la al treilea pahar:

Şi în Duhul Sfânt şi în Sfânta Biserică.

Iar el să spună ca şi mai sus: Amin[39].

Nu voi intra decât numai foarte pe scurt în particularităţile Euharistiei baptismale, întrucât au puţină importanţă pentru cele ce urmează. Sare în ochi faptul că *în săvârşire*, adică în oferirea celor trei pahare şi în formula de împărtăşire care le însoţesc, darurile euharistice propriu-zise, pâinea şi vinul amestecat cu apă, nu sunt detaşate de darurile lapte şi miere. Textul explicativ care însoţeşte caracterizează dimpotrivă vinul amestecat cu apă drept „chip al Sângelui care s-a vărsat pentru toţi", şi în spatele folosirii cuvântului „chip" se poate citi o înţelegere simbolică potrivit căreia chipul dă în mod real ceea ce el închipuie. Aceasta se arată în mod limpede atunci când pâinea euharistică e desemnată fără ocol drept „Trupul pe care l-a dat Hristos".

Oferirea de lapte şi miere la Botez este atestată şi la Tertulian[40]. La el însă acest act apare mai puternic detaşat de Euharistia propriu-zisă care urmează, şi la care pâinea şi vinul sunt oferite separat de lapte şi miere[41]. Aşa-numita *Traditio Apostolica* reflectă aici în mod evident o altă practică.

---

[39] *Traditio Apostolica* 21 (G. Schöllgen, p. 267–271).

[40] TERTULIAN, *De corona* 3.

[41] G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, p. 111.

Această primă rugăciune euharistică a Bisericii vechi păstrată complet are în opinia lui Hans Lietzmann un caracter în mare măsură paulin. Dacă facem abstracție de dificultatea atribuirii așa-numitei *Traditio Apostolica* lui Hipolit al Romei, în rugăciunea euharistică găsim expresii care amintesc de terminologia și modul de gândire proprii lui Hipolit. În rest însă, prin multe trăsături anaforaua trimite mai puternic spre Răsărit decât spre Apus. În cazul atribuirii ei lui Hipolit al Romei, trăsăturile răsăritene ale rânduielii Euharistiei s-ar explica prin faptul că Hipolit însuși venea din Răsărit.

La controversele legate de persoana lui Hipolit s-ar putea referi expresia „Cuvântul nedespărțit", care ar putea urmări să se atenueze reproșul unei separări între Dumnezeu și Logosul Său făcut lui Hipolit. Expresia surprinzătoare „Și-a întins mâinile" își găsește comentariul în scrierea lui Hipolit *Despre Antihrist:* „În timpul persecuției, Bisericii nu-i rămâne nimic altceva decât cele două aripi ale marelui vultur, cu alte cuvinte credința în Iisus Hristos Care Și-a întins mâinile Sale pe Sfântul Lemn... și Care pe toți care cred în El îi cheamă la Sine și-i ocrotește ca o pasăre puii ei."

Sensul enigmatic al expresiei „ut terminum figat" îl explică tot un fragment din Hipolit: Hristos voia să-i învețe pe drepții din iad momentul învierii generale. „Terminus" ar fi atunci, așadar, acest moment al învierii morților. Doxologia finală ar putea fi pusă și ea în acord cu gândirea teologică a lui Hipolit — cel puțin în denumirile explicite date celor Trei Persoane dumnezeiești —, întrucât față de Calist, adversarul său, Hipolit accentuează caracterul de sine stătător al celor Trei Ipostase dumnezeiești. Explicarea acestor expresii prin referiri la teologia lui Hipolit trebuie ținută însă în rezervă până la o clarificare cuprinzătoare a filiației așa-numitei *Traditio Apostolica.*

Cuvintele de instituire sunt aici inserate „in extenso" în rugăciunea euharistică. E problematic însă dacă renunțarea la lauda creației și concentrarea ei hristologico-pnevmatologică sunt elemente originare. În orice caz, formularele liturgice cunoscute nouă și care, spre deosebire de formularul din *Traditio Apostolica*, cuprind lauda creației, nu pot fi considerate prototipul ei. Rugăciunea însăși este mult prea unitară ca să ne

putem imagina că autorul sau redactorul ei ar fi putut prescurta un model dat.

Dacă în rânduiala din *Traditio Apostolica* „Sanctus"-ul („Sfânt, Sfânt, Sfânt...") lipseşte încă, găsim în schimb dialogul care introduce „Praefatio". Acest dialog, care nu mai lipseşte din nici o rânduială liturgică bisericească veche, trebuie explicat plecând de la legătura originară cu agapa, dar şi de la însemnătatea Euharistiei care se extinde şi asupra predicii. În cartea sa *Messe und Herrenmahl*, Hans Lietzmann e de părere că prin această rânduială euharistică dăm oarecum de solul apostolic originar. El scrie entuziast: „Suntem la Corint în adunarea comunităţii. O scrisoare a Apostolului e citită înaintea ascultătorilor care moţăie; lectura se apropie de sfârşit, doar încă un îndemn la îmbunătăţire, la înţelegere, iubire şi pace. Şi atunci răsună solemn: «Să ne sărutăm unii pe alţii cu sărutare sfântă!» Toţi sfinţii se sărută. — «Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu noi cu toţi.» — «Şi cu duhul Tău», răspunde comunitatea: scrisoarea se încheie şi începe Ospăţul Domnului"[42].

Hans Lietzmann e de părere că după epistolele de mustrare pe care comunitatea din Corint le-a primit de la Apostolul Pavel a renunţat la formula următoare: „Sus inimile" — „Avem către Domnul". Să lăsăm deoparte problema dacă premizele de la care porneşte Lietzmann sunt adecvate. În formula „Sus inimile" nu este încă vorba de o atmosferă deosebit de înălţătoare, ci, din contră, de „locul" spre care „ekklesia" îşi trimite chemarea ei. O atmosferă deosebit de înălţătoare în comunitatea din Corint, pe care Apostolul a mustrat-o aspru în epistolele sale, nu poate fi luată în calcul.

Invitaţia „Să mulţumim Domnului" corespunde deja obiceiului iudaic, care însă nu e atestat pentru răspunsul „Vrednic şi drept lucru este".

Rânduiala euharistică din aşa-numita *Traditio Apostolica* se distinge — cum s-a amintit — de toate celelalte formulare liturgice ulterioare prin aceea că aici lipsesc lauda creaţiei şi

[42] HANS LIETZMANN, *Messe*, p. 229.

„Sanctus"-ul. Nu „Sanctus"-ul, dar o laudă a creației se găsește atât în *Didahie* (cap. 10), cât și în datele privitoare la conținutul unei rugăciuni euharistice din *Dialogul cu iudeul Trifon* al Sfântului Iustin. Altfel decât în rânduielile liturgice răsăritene de mai târziu, lipsește și o „Intercessio" (rugăciune de mulțumire), care are deja o corespondență în *Didahie*. Ne-am putea referi desigur la rugăciunea euharistică alexandrină, în care „Intercessio" își are locul înainte de „Praefatio" și ca atare înaintea rugăciunii euharistice propriu-zise. Mulți cercetători consideră de altfel drept loc de origine al așa-numitei *Traditio Apostolica* Egiptul. Nu degeaba textul a fost transmis înainte de toate în spațiul egiptean, așa încât redactarea bohairică, sahidică, arabă și etiopiană sunt deosebit de importante pentru transmiterea textului. Pe ansamblu, rugăciunea euharistică este în orice caz astfel concepută ca și rugăciunile „Post-sanctus" de mai târziu. Dacă n-ar sta la început dialogul care introduce „Praefatio", s-ar putea crede că rugăciunea începe abia *după* „Sanctus". De aceea s-a și spus că rugăciunea euharistică din *Traditio Apostolica* a conținut un „Sanctus", dar rugăciunea *dinainte* de „Sanctus" n-ar fi fost fixată în același mod ca rugăciunea de după „Sanctus". Nu există însă nici un suport care să susțină faptul că în această rugăciune euharistică s-ar fi omis ceva între dialogul care introduce „Praefatio" și începutul rugăciunii. După părerea mea, această lipsă a „Sanctus"-lui s-ar putea explica mai curând prin marea vechime a acestei rugăciuni euharistice.

Lipsa „Sanctus"-lui în rugăciunea euharistică a așa-numitei *Traditio Apostolica* este cu atât mai surprinzătoare cu cât el a fost preluat mai dinainte de la sinagogă și era în uz și în mediul creștin. Potrivit cercetărilor lui Anton Baumstark, el era cântat în cultul divin de la templul postexilic. Încă de la sfârșitul secolului I el e citat ca imn bisericesc în *I Clement* 34, 5–7 în legătura obișnuită din „Praefationes" de mai târziu cu *Daniel* 7, 10 („mii de mii slujesc Lui și zeci de mii de zeci de mii stau înaintea Lui"). *Daniel* 7, 10 se va regăsi de acum înainte în partea din „Praefatio" care conduce la „Sanctus". În contextul citatului din *Epistola I a Sfântului Clement Romanul* 34, 5–7 nu este vorba însă de Euharistie, deși expresia

epi to auto aminteşte de terminologia euharistică a *Faptelor Apostolilor:*

> Să ne supunem voinţei Lui. Să ne gândim la toată mulţimea îngerilor Lui, cum slujesc voinţei Lui, stând înaintea Lui; căci spune Scriptura: „Zeci de mi de zeci de mii stăteau înaintea Lui şi mii de mii slujeau Lui" [*Dn* 7, 10] şi strigau: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plină este toată zidirea de slava Lui" [*Is* 6, 3]. Şi noi, dar, adunându-ne în unire şi într-un cuget în acelaşi loc [*epi to auto*], să strigăm ca dintr-o gură cu stăruinţă către El, ca să ne facem părtaşi marilor şi slăvitelor Lui făgăduinţe[43].

8. Liturghia Bisericii timpurii şi biserica din casă de la Dura Europos

Formularul Liturghiei aşa-numitei *Traditio Apostolica* marchează trecerea spre forme fixe, iar pentru aceasta există şi un exemplu arhitectonic. Potrivit *Faptelor Apostolilor*, cultul divin al creştinilor a avut loc la început în case particulare. La începutul secolului III apar însă în mod limpede primele case cu o folosinţă cultică fixă şi permanentă. Cea mai veche din aceste case ale lui Dumnezeu a fost descoperită la Dura Europos[44] pe malul drept al fluviului Eufrat, în săpăturile desfăşurate aici între 1922 şi 1936. Descoperirea a fost la fel de senzaţională ca şi descoperirea rânduielilor bisericeşti din *Didachia* şi *Traditio Apostolica*.

În anul 167 d. Hr., la Dura Europos s-a reclădit o fortăreaţă deja întemeiată de macedoneni în jurul anului 300 î. Hr. În anul 198 d. Hr., împăratul Septimiu Sever cucerise pentru Imperiul roman regiunea dintre Eufrat şi Tigru. Luptele pentru această regiune sunt reprezentate în relief în forumul roman. Trei decenii mai târziu graniţa a fost împinsă iarăşi înapoi, aşa că Dura Europos a devenit iarăşi oraş de graniţă. În anul 256,

---

[43] Trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *PSB* 1, 1979, p. 64.

[44] A se vedea mai jos, p. 221, imaginea 1. Despre bisericile din Dura Europos şi Aquileia, cf. HEINZ KÄHLER, *Die frühe Kirche. Kult und Kultraum*, Berlin, 1972.

sub Valerian, el a fost reclădit ca fortăreață. Zidurile au fost întărite printr-un taluz. În jurul anului 260 d.Hr., Dura Europos a fost pierdută de Imperiul roman.

Casele de pe taluzul prin care au fost întărite zidurile s-au păstrat deosebit de bine. Aici pe taluz se găsește spațiul bisericii de care va fi vorba în continuare. Trebuie știut că în Dura Europos se găsea și o sinagogă care, contrar practicii iudaice de mai târziu, era complet pictată.

În ce privește spațiul bisericii, în stratul de tencuială umed cel mai de jos se găsește inscripționată o dată care corespunde anului 232/233 ale erei noastre. Această cifră zgâriată în stratul proaspăt marchează fără îndoială data construcției. Casa a fost probabil zidită inițial ca o casă privată, dar foarte curând a fost transformată în biserică.

Cu toate dificultățile legate de această idee, majoritatea cercetătorilor vede în spațiul din dreapta între cele trei spații lipite de zidurile orașului un baptisteriu. În acesta, ca și în toate părțile construcției bisericii lipite de zid și păstrate mai bine, se găsesc și resturi din frescă: Adam și Eva, Bunul Păstor, mormântul lui Hristos cu femeile purtătoare de mir, o dată închis și o dată deschis și gol.

Ferestrele existente la origine în spațiul principal au fost zidite atunci când edificiul a fost folosit ca biserică. Motivele nu sunt cu totul clare. Foarte probabil e vorba de o măsură de precauție determinată poate și de „disciplina arcana". Astfel spațiul de cult e luminat numai dinspre curtea interioară.

În spațiul principal se găsește o estradă care marchează probabil locul episcopului. Altarul pare să fi fost încă mobil. Evident poporul stătea cu fața spre altar, în timp ce episcopul ședea în spatele altarului. Aceasta nu înseamnă însă că el și rostea „evloghia" stând în spatele altarului. Chiar în primele timpuri episcopul era numit uneori „gură a bisericii", fapt căruia i-ar corespunde o orientare a sa comună cu poporul, cu fața către altar. Concluzii din descoperirile arheologice de mai târziu de la Dura Europos nu se pot trage, întrucât în mod evident practica oscila.

Până în jurul anului 200 casele, edificiile creștine care serveau cultului divin erau numite „oikoi", „conventicula", res-

pectiv „loci ecclesiastici". În jurul anului 200 întâlnim pentru prima oară numele *ekklesia* şi pentru edificiul bisericii. Astfel, în jurul anului 208, Clement Alexandrinul polemizează împotriva unor *ekklesiai* prea generos înzestrate cu donaţii. Când împăratul Maxenţiu a oprit în jurul anului 308 în partea sa din Imperiul roman persecuţia începută sub Diocleţian, el a retrocedat bisericilor bunurile confiscate, între acestea evident şi edificii bisericeşti. În anul 313 împăratul Constantin a creat prin edictul de la Milan condiţii asemănătoare pentru întreg Imperiul roman. Deşi între bunurile retrocedate erau şi edificii bisericeşti, un canon unitar pentru construcţiile bisericeşti nu exista încă. Evident, în acel timp construcţia bisericilor se orienta foarte puternic după diferitele date locale şi tindea să nu schimbe prea mult construcţiile profane transformate în biserici.

9. Poporul structurat al preoţiei împărăteşti

În scrierea sa *Contra Celsum*, Origen (185–253) a exprimat caracterul preoţesc al poporului creştin al lui Dumnezeu într-un mod de-a dreptul provocator. Celsus le reproşa creştinilor că se sustrag serviciului militar, o atitudine răspândită între creştinii din epoca primară, dar care nu era general obligatorie. Origen răspunde acestui reproş trimiţând la caracterul preoţesc al poporului creştin al lui Dumnezeu:

> Înşişi preoţii voştri care după voi au sarcina de a se îngriji de statuile zeilor şi să păzească templele, pretinsele lor zeităţi, sunt obligaţi să-şi păstreze mâna lor dreaptă curată de orice murdărie în vederea săvârşirii jertfelor, pentru ca astfel să poată oferi cu mâinile curate de orice sânge şi ucidere celor pe care voi îi numiţi zei jertfele voastre tradiţionale. Iar în timp de război voi nu-i înrolaţi în armată pe preoţii voştri. Ori, dacă acest lucru este de înţeles la voi, cu atât mai firesc este el când ne gândim la creştini, pentru că în timp ce alţii merg la armată ca soldaţi, creştinii participă la front ca preoţi şi slujitori ai Domnului. Şi păzesc curată nu numai mâna lor dreaptă, ci luptă prin rugăciuni adresate lui Dumnezeu pentru cei

ce luptă cu dreptate şi pentru cel care domneşte cu cinste, ca să poată fi înfrânt tot ce-i potrivnic celor care vieţuiesc cum se cuvine. În acelaşi timp, prin faptul că noi îi biruim prin rugăciuni şi pe demonii care aţâţă la război, îndemnând să se calce pravilele şi să se tulbure pacea. [...] Noi creştinii luptăm chiar mai mult pentru împăratul, deşi nu mergem pe câmpul de luptă cu el ca soldaţi; chiar dacă acest lucru s-ar cere, totuşi noi ne luptăm pentru el, ridicând pentru el o armată specială, cea a credinţei, prin rugăciunile pe care le adresăm lui Dumnezeu[45].

Provocatoare pentru un duşman al creştinilor, această accentuare a caracterului preoţesc al creştinismului nu a împiedicat existenţa probabil încă de la început a unor diferenţieri *în cadrul* poporului lui Dumnezeu. Ideea că a existat un timp în care în creştinism s-ar fi crezut că orice credincios ar putea prezida pur şi simplu Euharistia o consider o proiecţie mitologică neoprotestantă, chiar dacă diferitele slujiri din epoca primară se deosebeau desigur de cele de mai târziu. Astfel *Didahia* cunoaşte într-adevăr deja episcopi şi diaconi; dar arată că de o apreciere mai înaltă se bucurau harismaticii itineranţi desemnaţi drept profeţi.

Faptul că Sfântul Ignatie considera valabilă numai Euharistia săvârşită de episcop sau de reprezentantul său, probabil un prezbiter, îl arată drept un reprezentant al slujirilor formate mai târziu. Desigur, pe timpul Sfântului Ignatie, Biserica locală condusă de episcop era încă identică cu comunitatea care celebra Euharistia, nu era o instanţă supraordonată acesteia.

Această accentuare deosebită a slujirii episcopale n-a pus însă în discuţie în conştiinţa Bisericii preconstantiniene caracterul preoţesc al întregului popor al lui Dumnezeu, altfel n-ar mai putea fi înţeles răspunsul dat de Origen lui Celsus. Aşanumita *Traditio Apostolica* arată foarte frumos că toate slujirile bisericeşti erau înţelese *în interiorul* preoţiei creştine înţeleasă încă de foarte de timpuriu drept una structurată. Astfel, episcopului i-au fost rezervate între altele sfinţirea diferiţilor

[45] ORIGEN, *Contra Celsum* VIII, 73 [trad. rom. pr. prof. T. Bodogae, *Contra lui Celsus*, *PSB* 9, 1984, p. 567–568].

slujitori bisericeşti, prezidarea celebrării Euharistiei cu rostirea rugăciunii euharistice şi punerea mâinilor la Botez. Dar faţă de solicitantul la Botez, orice învăţător creştin se manifestă ca preot, fiindcă îşi pune mâinile peste el, „indiferent dacă e cleric sau laic"[46]. Faptul că idealul cel puţin pentru Biserica răsăriteană preconstantiniană e nu poporul lui Dumnezeu împărţit în cler şi laici, ci poporul lui Dumnezeu articulat „ierarhic" îl arată în mod pregnant *Didascalia* siriană[47] datată de regulă în prima jumătate a secolului III. *Didascalia* fixează fiecărei stări bisericeşti locul cuvenit în biserică. Episcopul stă pe tron înconjurat de prezbiteri în partea de răsărit a Bisericii. Până la începutul celebrării Euharistiei propriu-zise, diaconii veghează lângă darurile euharistice, respectiv la intrarea bisericii, pentru ca în timpul celebrării euharistice propriu-zise să slujească „în biserică". Bărbaţii şi femeile şedeau şi stăteau în picioare în biserică separaţi unii de alţii, pe grupe de vârstă, bătrânelor şi fecioarelor revenindu-le uneori un loc special.

Indicaţia că la Euharistie un episcop poate „să rostească [rugăciunea] cel puţin asupra paharului", ne face să ne gândim la o binecuvântare separată a pâinii şi a paharului. „Evloghii" (binecuvântări) separate ale pâinii şi paharului nu ni s-au transmis însă. Relatările nou-testamentare ale instituirii presupun însă astfel de „evloghii" separate.

10. Biserica din Aquileia[48]

Probabil încă din timpul care a urmat nemijlocit încheierii persecuţiilor datează resturile celui de-al doilea edificiu bisericesc păstrat din epoca preconstantiniană, cele ale bisericii din Aquileia. La săpăturile efectuate în anul 1909 în catedrala din Aquileia s-a descoperit un pavaj cu mozaic. Săpăturile ulterioare au eliberat pavimentele şi zidurile a două săli, fiecare de

[46] *Traditio Apostolica* 19 (G. Schöllgen, p. 252 sq).

[47] *Die ältesten Quellen orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch. Die syrische Didaskalia*, übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming, Leipzig, 1904, p. 68–70 (cap. XII).

[48] A se vedea mai jos, p. 222, imaginea 2.

câte 37 de metri orientate est-vest şi paralele pe o distanţă de 28 m. În partea de vest aceste două săli de cult erau legate printr-o sală mai mică, aşa încât complexul de clădiri alcătuia o formă de U. Sala din nord a celor trei părţi ale edificiului este cea mai veche. Sub ea se găsea o construcţie profană care servea drept biserică în epoca dinaintea persecuţiei lui Diocleţian. Pe temeliile acestei case s-a ridicat în timpul lui Maxenţiu edificiul bisericii de care ne vom ocupa acum. E vorba, cum s-a spus, de partea de nord a complexului de clădiri, de o sală de 17,25 × 37,50 m alcătuită din trei nave, despărţite între ele prin coloane. Complexul a apărut puţin după 310, părţile mai vechi ale bisericii sugerând o dată în jurul anului 310, în timp ce părţile vestice ulterioare au fost construite în jurul anului 325.

Partea dinspre răsărit a sălii era separată de restul sălii de o barieră de lemn. Simboluri specific creştine lipsesc cu totul de pe mozaicurile de bună calitate ale pavajului. Astfel de simboluri există însă în partea dinspre nord construită câţiva ani mai târziu. Această deosebire se explică probabil prin aceea că în timpul persecuţiilor exista teama unei profanări a simbolurilor creştine.

În partea dinspre răsărit a spaţiului de cult mozaicul pavajului e deosebit de simplu într-un câmp dreptunghiular. E de presupus că aici se găsea scaunul episcopului şi că această parte a pardoselii era acoperită de covoare. O noutate faţă de biserica din Dura Europos e între altele mai ales bariera dintre cler şi popor. Altfel decât biserica din Dura Europos, care este o casă privată transformată în biserică, biserica din Aquileia a fost construită de la bun început ca biserică. Între astfel de construcţii ea este în general cea mai veche de la care ni s-au păstrat urme.

În anii 314, 315, 318 şi 326 împăratul Constantin şi-a avut reşedinţa în Aquileia. El a dispus atunci construcţia bisericii paralele de sud cu mozaicuri de pavaj specific creştine, inferioare însă în ce priveşte calitatea artistică celor din biserica de nord, mai veche.

Sala transversală între cele două biserici slujea probabil pentru agape sau aducerea de daruri semiprofane pentru Euharistie.

Ambele săli dispuse paralel din Aquileia arată deja elemente esențiale ale spațiului bazilicii ulterioare. Spațiile însă nu sunt accesibile dinspre vest, ci dinspre părțile laterale. Mozaicurile sunt și ele astfel dispuse ca și cum trebuie să fie privite dinspre aceste intrări laterale. În această privință stilul bazilicii creștine poate fi surprins aici încă în evoluție.

11. Observații finale cu privire la Euharistie în Biserica primară

Cu aceasta am epuizat mărturiile despre cultul divin euharistic creștin în primele trei secole. Dacă pentru perioada nemijlocit postapostolică suntem limitați la presupuneri, odată cu mărturia Sfântului Iustin avem un prim izvor mai bogat, iar în anaforaua așa-numitei *Traditio Apostolica* un prim exemplu a unei rugăciuni euharistice, în cazul în care facem abstracție de rânduiala întrucâtva enigmatică a *Didahiei*. Din mărturia lui Plinius unii cercetători (între alții J.A. Jungmann) au tras concluzia că sinaxa comunității pentru rugăciune și propovăduirea Cuvântului era la origine separată de Euharistie. Însă nici această mărturie, nici *Didahia*, care în chip cu totul de la sine înțeles reglementează mai puternic ospățul festiv decât cultul divin al Cuvântului nu sunt de ajuns pentru a presupune drept caz normal Euharistia cu totul separată de cultul divin al Cuvântului. Au existat însă într-adevăr foarte devreme adunări creștine ne-euharistice, între altele pentru rugăciunea la momentele principale ale zilei. „Prima zi a săptămânii" era însă probabil marcată de ospățul sărbătoresc euharistic. *Faptele Apostolilor* 20, 7 („în prima zi a săptămânii adunându-ne noi pentru frângerea pâinii" Pavel predica creștinilor) pledează împotriva unei Euharistii separate de cultul divin al Cuvântului; *1 Corinteni* 11 nu pledează însă. Legătura celor două elemente o arată limpede pentru timpul său și Sfântul Iustin. Esențial e faptul că Euharistia e în permanență înțeleasă ca ospăț al *întregii* „ekklesii" locale. Aceasta putea duce până acolo încât creștinii persecutați în Cartagina își fundamentau participarea lor la Euharistia interzisă prin aceea că fără prezența lor, adică

fără prezența (în principiu) a tuturor membrilor comunității, Euharistia nu se poate celebra[49].

Sub acest raport înțelegerea greșită a formulei *kat' oikon* („biserica din casa") de la *Romani* 16, 5 a avut desigur efecte devastatoare și a condus la ficțiunea bisericilor din casele creștine primare care-și țineau Euharistia lor privată. Sensul expresiei din *Faptele Apostolilor* 2, 46: *klontes te kat' oikon arton* („frângând pâinea în casă") a fost astfel interpretat ca și cum aici ar sta: *klontes arton ap' oikias* („frângând pâinea în case"). Nu ne putem ocupa prea mult de aceste probleme. Trebuie accentuat însă faptul că în nici o comunitate nu se face mențiune de mai mult de *o singură ekklesia;* e vorba și aici în permanență de întreaga comunitate locală, *ekklesia* care e Trupul lui Hristos. Și este semnificativ faptul că se vorbește de *kerygma kat' oikous* („propovăduire în case"), dar numai despre o Euharistie *kat' oikon* („în casă"). Sfântul Iustin presupune încă și adunarea *tuturor* pentru Euharistie. Sfântul Ignatie a trebuit să lupte pentru asta, iar dacă la el există o deplasare față de mărturia apostolică originară, aceasta are loc numai în privința faptului că el pune accent pe *episcop* ca garant al acestei unități. Unitatea celebrării Euharistiei ca atare este o cauză apostolică: *ean oun synelthe he ekklesia hole epi to auto...* (*1 Co* 14, 23: „Dacă deci s-ar aduna toată Biserica în același loc").

Alte elemente ale cultului divin euharistic creștin primar erau cântarea psalmilor (atestată la Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian) și citirea Scripturii, precum și predica. Citirea Scripturii și predica sunt atestate la Sfântul Iustin. Un element structural al cultului divin era concedierea catehumenilor (Ciprian, Tertulian), concediere care în Siria avea loc treptat.

Evident, cultul divin cuprindea si rugăciuni de mijlocire. Un exemplu de astfel de mijlocire poate fi recunoscut în *Epistola întâi a Sfântului Clement Romanul către Corinteni* 59:

> Pe Tine Te rugăm, Stăpâne, fii ajutorul și sprijinitorul nostru, pe cei dintre noi care sunt în strâmtorare mântu-

[49] K.CH. FELMY, „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum", în *KuD* 18 (1972), nr. 2, p. 143.

ieşte-i, pe cei smeriţi miluieşte-i, pe cei căzuţi ridică-i, celor din nevoie arată-Te, pe cei bolnavi vindecă-i, pe cei rătăciţi din poporul Tău întoarce-i; pe cei flămânzi satură-i, pe cei legaţi dintre noi slobozeşte-i, pe cei slabi ridică-i, pe cei slabi la suflet mângâie-i, ca toate neamurile să Te cunoască pe Tine. Că Tu eşti singurul Dumnezeu şi Iisus Hristos Fiul Tău, iar noi poporul Tău şi oile păşunii Tale[50].

Ca atitudine corporală normală la cultul divin s-a impus, cel puţin pentru Euharistia de duminică odată cu separarea Euharistiei de agapă, starea în picioare cu braţele întinse.

Predica era, cum s-a arătat, în mod evident, o parte componentă importantă a cultului divin creştin primar. Nu trebuie să ne facem însă o imagine prea înaltă despre conţinutul ei. Pe cât se pare, locul propovăduirii *mântuirii* era mai mult rugăciunea euharistică decât predica, în care un accent foarte puternic era pus în mod evident pe instruirea moralizatoare. Astfel la Sfântul Iustin se spune că „se citeau memoriile Apostolilor sau scrierile profeţilor", după care continuă: „După ce cel ce citeşte încetează, întâi-stătătorul ţine un cuvânt de povăţuire şi îndemn la imitarea acestor învăţături frumoase" (*Apol. I*, 67).

La aceste observaţii să mai adăugăm câteva consideraţii generale:

Cu anevoie poate fi trecut cu vederea modul extrem de „simplu" în care se săvârşea cultul divin în Biserica primară. Nu existau edificii bisericeşti, sau numai unele foarte simple. În orice caz, nu existau veşminte cultice, tămâie, icoane sau o muzică bisericească complicată. Numai unele acţiuni centrale aveau o simbolică nemijlocit sesizabilă, deloc ascunsă. Abstracţie făcând de acţiunile sacramentale centrale, totul avea în permanenţă o semnificaţie practică uşor de recunoscut: lumina adusă odată cu seara; sărutarea păcii; aducerea darurilor naturale („jertfa"). Numai în chip cu totul incipient se anunţă la Hipolit un fel de „simbolism", atunci când se spune: apa de la aducerea ofrandei trebuie să arate ca imagine a botezului

[50] Trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *Scrierile Părinţilor apostolici*, *PSB* 1, 1979, p. 76–77.

faptul că omul lăuntric ca ființă însuflețită primește lucruri asemănătoare cu trupul. E un prim început pentru o interpretare „mistică" mai adâncă a unor acțiuni inițial pur practice, cum sunt amestecarea vinului obișnuită la greci. Și ofranda de lapte și miere pentru noul botezat care provine din rânduiala agapei are aici trăsăturile unei acțiuni mistice cu semnificație ascunsă.

Dar cu toată simplitatea încă dominantă, cultul divin al Bisericii primare nu este totuși o adunare protestantă. Foarte devreme întâlnim gestul însemnării cu semnul crucii. Tertulian (150–222/223) scrie: creștinul se însemnează cu semnul crucii la orice lucrare, la începutul oricărei acțiuni, la îmbrăcare și dezbrăcare, la baie, la masă, la aprinderea unei lumânări, la culcare, la ședere. De fiecare dată ne întâmpină semnul crucii, care odinioară era însemnat cu un deget la frunte: „Totdeauna trebuie să-ți faci semnul crucii pe frunte. Semnul Patimii [lui Hristos] e deosebit de lucrător împotriva diavolului, atunci când e făcut din credință, nu pentru a plăcea oamenilor, ci pentru a-l ține înainte în chip conștient ca o pavăză"[51].

Un pas mai important în dezvoltarea celebrării euharistice e transformarea exterioară a casei de adunare în „biserică" odată ce Euharistia s-a desprins de agapă. Cu aceasta mesele participanților dispar; ele devin inutile și singura masă a întâistătătorului pregătește altarul viitor. În același timp, Biserica păstrează și în elenism respectul și sacralitatea proprii cinei cultice iudaice, dar care nu erau transmisibile ca atare în mediul elenistic, prin desființarea șederii la masă în poziție culcată înlocuită prin îngenunchiere, respectiv prin starea în picioare la Euharistia de duminica[52]. Toate rugăciunile Bisericii vechi vorbesc de faptul că „stăm în picioare [ca niște preoți] înaintea lui Dumnezeu". Chiar și statul în picioare face ca acest cult divin să apară foarte diferit de cultul divin simplu al unei comunități baptiste.

Spălarea vaselor întrebuințate la Euharistie, provenită dintr-o practică iudaică paralelă, va favoriza mai degrabă o înțelegere masiv sacramentală, deși în mintea Bisericii vechi o înțelegere „simbolică" poate fi întru totul conciliată cu aceasta.

---

[51] TERTULIAN, *De corona* 3.

[52] ANDREAS JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, p. 29.

II

Euharistia în secolul IV

1. „Disciplina arcana"

Dacă izvoarele privitoare la cultul divin al Bisericii vechi până la cotitura constantiniană sunt sărăcăcioase, după aceasta ele încep să curgă îmbelşugat şi larg. Din epoca de după cotitura constantiniană cunoaştem nu numai o mulţime de mărturii privitoare la cultul divin, dar şi formulare cultice întregi. Cum arăta cultul divin în secolul IV putem citi deosebit de bine în acele rânduieli apărute în *acest* timp, dar care *nu* au fost folosite mai târziu. Căci, spre deosebire de cele care au rămas în uz, aceste rânduieli n-au mai fost schimbate prin adaosuri ulterioare. Chiar şi „disciplina arcana" instituită deja în secolul III şi care a înflorit în secolul IV n-a mai putut stăvili torentul informaţiilor care curge din această epocă.

Ce este însă „disciplina arcana"?

Expresia „disciplina arcana" datează abia din secolul XVII. Realitatea pe care o desemnează este însă străveche. În religiile primitive „disciplina arcana" era aplicată faţă de copii şi adolescenţi care erau iniţiaţi în tainele adulţilor printr-un rit de iniţiere.

În religiile de mistere, prin actele „sacramentale" secrete iniţiaţii pot participa la destinul figurilor mitice transmis în mitul predat în naraţiunea cultică. Aici naraţiunea cultică, riturile de iniţiere şi formulele de cult sunt secrete, nu însă conţinutul spiritual propriu-zis al mitului însuşi.

Cum s-a ajuns la receptarea în Biserică a unor reprezentări din sfera misterelor antice şi, legată de acestea, a „disciplinei arcana"?

Teologul rus Nikolai Afanasiev († 1966) a formulat un principiu demn de luat în considerare: în Biserică nu există inovaţii care apar pe nepregătite, spontan, fără o perioadă de tranziţie. Lucru valabil chiar şi pentru evoluţiile eronate. Şi de regulă ele încep nu spontan, ci prin ceva la început corect, în orice caz acceptabil.

Dacă transpunem acest principiu la reprezentarea misteriilor, şi aici apare un punct de pornire nou-testamentar. El constă în dezvoltarea deja cunoscută nouă a „anamnezei" din rugăciunile euharistice. „Anamneza" a fost în permanenţă mai mult decât o simplă gândire la un lucru din trecut; era actualizarea şi proclamarea lui. Ceea ce este comemorat în anamneză devine prezent „acum", „astăzi". În reprezentarea anamnezei se inserează deci, sub influenţa religiilor de mistere, trăsături ale unei „repetiţii" — nu în sensul catolic vulgar de mai târziu, cu alte cuvinte fără să desfiinţeze niciodată pe „ephax" („o dată pentru totdeauna").

Un punct de sprijin în tradiţia creştină primară îl are „disciplina arcana" în faptul că în calitate de anticipare eshatologică, de început al noii creaţii, de prefigurare a ekklesiei eshatologice, cultul divin euharistic a fost în permanenţă o celebrare închisă a comunităţii, la care aveau acces numai cei botezaţi. Numai cine era botezat în Trupul unic putea să participe la acest Trup în Euharistie. De „disciplina arcana" e legată de aceea concedierea catehumenilor. În *textus receptus* actual al Dumnezeieştii Liturghii ea sună (înainte de începutul părţii euharistice, a „liturghiei credincioşilor"):

> Diaconul: Catehumeni, ieşiţi. Nimeni din catehumeni să nu rămână. Câţi suntem credincioşi iarăşi şi iarăşi cu pace Domnului să ne rugăm.

Dacă slujesc mai mulţi diaconi, atunci acţiunea e mai dramatică; diaconii îşi adresează aceste cuvinte unii altora, aşa încât în cazul a doi diaconi, de exemplu, fiecare rosteşte cuvintele concedierii întrerupt de două ori de celălalt.

În timpul „disciplinei arcane" concedierea catehumenilor e fundamentată tocmai prin această disciplină. În cadrele „disciplinei arcana" Euharistia este un „mysterium", o transmitere tainică. Temeiul originar al concedierii catehumenilor este însă altul, deşi conduce la acelaşi rezultat: „ekklesia" este o comunitate eshatologică „chemată" din lume. Biserica este arca celor mântuiţi, în care se intră prin Botez.

Începutul „disciplinei arcana" bisericeşti trebuie plasat îndată după Sfântul Iustin († 165), care vorbeşte încă într-un mod cu totul deschis despre săvârşirea cultului divin. O relatare atât de detaliată a cultului divin creştin nu găsim la nici unul din apologeţii de mai târziu (nici la Taţian [† 172], nici Meliton al Sardesului [† cca 190], nici la Atenagora [† cca 177/180], nici la Teofil al Antiohiei [† cca 181], nici la autorul epistolei către Diognet [secolul III] sau la Tertulian [† cca 222/223]).

Tipic este aici faptul că sunt trecute sub tăcere tocmai simbolurile alcătuite din semne şi din cuvinte (cuvântul „simbol" e înţeles aici în sensul cel mai larg). Astfel credinciosul poate afla simbolul Botezului abia în legătură cu Botezul. *Învăţătura* bisericească cuprinsă în acesta el o cunoaşte deja; el poate şi chiar trebuie s-o cunoască. De asemenea credinciosul poate rosti pentru prima oară „Tatăl nostru" abia după Botez. Căci paternitatea lui Dumnezeu nu este o înţelepciune pentru toată lumea, ci un dar al Duhului (*Rm* 8). În ce priveşte conţinutul, toate acestea nu mai erau ceva nou pentru catehumeni. Deosebit de limpede devine acest lucru la Teodoret care imaginează acest dialog cu un necreştin[1]:

> Când necreştinul întreabă cum se numesc darurile care sunt aduse înainte de epicleză, „răspunsul să fie întunecat"; căci „el nu poate fi spus neacoperit în prezenţa unui neiniţiat". Răspunsul recomandat sună: „E vorba de hrănirea dintr-o sămânţă". Tot aşa de evaziv trebuie să se răspundă la întrebarea referitoare la cea de-a doua formă. „E vorba de o băutură". Însă la întrebarea: cum le numeşti după sfinţire?, răspunsul sună fără ocol: „Trupul lui Hristos şi Sângele lui Hristos".

[1] TEODORET AL CYRULUI, *Dialog II „Inconfusus"* 126 (*PG* 83, 168).

Elementul tipic pentru „disciplina arcana" este prezent şi aici: sunt trecute sub tăcere simbolurile înseşi, nu darurile spirituale comunicate în ele.

Rezultatul principal al „disciplinei arcana" pentru celebrarea liturgică erau concedierile realizate în trepte diferite. De ea ţine în primul rând concedierea nebotezaţilor la sfârşitul Liturghiei catehumenilor şi chemarea: „Uşile, uşile" îndată înainte de rugăciunea euharistică.

Sfârşitul „disciplinei arcana" se conturează în secolul V, când creştinismul s-a impus până într-atât în Imperiul roman, încât în fapt nu mai existau neiniţiaţi. Separarea realizată în timpul valabilităţii „disciplinei arcana" între botezaţi şi nebotezaţi s-a deplasat începând din secolul V devenind separaţia problematică dintre preoţi şi popor. Desigur „laicul" dintr-o Biserică populară şi de stat nu mai este „laicul" în înţelegerea biblică sau a Bisericii vechi; să ne gândim la viziunea preoţiei creştinătăţii întregi prezentată de Origen. Nu atât faptul că separaţia dintre botezaţi şi nebotezaţi s-a menţinut practic în separaţia dintre preoţi şi popor este cu adevărat problematică, ci falsa lui fundamentare „clericală", potrivit căreia laicul nu mai participă în mod ontologic la caracterul preoţesc al poporului lui Dumnezeu. În măsura în care odată cu apariţia Bisericii populare s-a ridicat o graniţă între preoţi şi popor, „disciplina arcana" supravieţuieşte în continuare. Lucrul e valabil în orice caz acolo unde — cum am putut vedea odată — un preot, de exemplu, consideră problematic să explice unor laici ortodocşi detaliile săvârşirii proscomidiei.

2. Tipurile liturgice fundamentale

Cât timp informaţiile ne vin doar sporadic, ca până la sfârşitul secolului III, trebuie să renunţăm la repartizarea tradiţiilor liturgice pe anumite locuri. Va trebui plecat însă de la faptul că deosebirile între anumite tradiţii locale şi mai ales numărul tipurilor liturgice diferite erau mult mai mari decât astăzi. Până acum cel puţin clasificarea acestor deosebiri până la sfârşitul secolului III nu pare posibilă ca pentru epoca ulterioară.

Altfel stau lucrurile în secolul IV şi în epoca următoare. Aici ies la iveală în jurul marilor scaune episcopale tipuri liturgice care aveau să se influenţeze apoi reciproc — fapt valabil în orice caz pentru Răsărit —, dar care pot fi recunoscute mereu ca distincte. Bisericile episcopale devin oarecum „biserici model", după exemplul cărora se formează cultul divin din împrejurimi[2].

Numărul tipurilor liturgice nu e redat întotdeauna în acelaşi fel. Îl urmez aici pe F. E. Brightman, potrivit căruia există următoarele tipuri liturgice:

1. Tipul liturgic egiptean
2. Tipul liturgic persan (siro-oriental)
3. Tipul liturgic sirian (siro-occidental) (Antiohia şi Ierusalim)
4. Tipul liturgic bizantin (strâns înrudit cu cel siro-occidental; de care ţine şi Liturghia armeană)
5. Tipul liturgic occidental (Liturghia romană, galicană, mozarabică [celebrată în domul din Toledo]).

3. Serapion

Serapion, episcop în Thmuis (între 339 şi 362), a creat cea mai veche rânduială liturgică egipteană păstrată. Ea se găseşte într-un „Euchologion", pe care reputatul savant liturgist rus Aleksei Dimitrievski l-a descoperit abia în 1894, într-un manuscris de la sfântul Munte Athos. „Euchologion"-ul lui Serapion cuprinde pe lângă rânduiala Dumnezeieştii Liturghii şi rugăciuni la Botez şi la Mirungerea legată de acesta, la hirotonia diaconilor, preoţilor şi episcopilor, la sfinţirea uleiului pentru ungerea bolnavilor, ca şi la sfinţirea pâinii şi apei şi o rugăciune foarte frumoasă pentru un decedat şi o decedată.

În ce priveşte rânduiala liturgică propriu-zisă, ca şi la restul formularelor liturgice vechi lipsesc din păcate rubricile. Sunt

[2] De altfel, acest lucru e valabil şi astăzi, chiar şi în mediu protestant. Dezvoltări liturgice, chiar şi greşite, din bisericile marilor oraşe vor găsi şi astăzi mai mulţi imitatori decât procese asemănătoare din localităţi mai neînsemnate, chiar dacă în atare locuri mai mici ele pot fi mai profund reflectate teologic.

redate o rugăciune rostită probabil înainte de citirea şi explicarea Scripturii, o rugăciune după explicarea Scripturii, câte o rugăciune pentru catehumeni, pentru bolnavi, pentru rodire, pentru Biserică, precum şi pentru episcop şi Biserică, o rugăciune pentru îngenunchere, o rugăciune pentru poporul credincios, binecuvântarea catehumenilor, a laicilor şi bolnavilor, după care vine rugăciunea euharistică. Ea este remarcabilă în structura ei, întrucât conţine două epicleze, dintre care, în opinia lui Hans Lietzmann, una trebuie considerată secundară.

Anaforaua lui Serapion

Dialogul dinainte de „Praefatio", pe care trebuie să-l luăm în orice caz în calcul, nu e cuprins în acest „Euchologion", care trebuie înţeles ca o simplă colecţie de rugăciuni[3].

(„Praefatio":) (Dialogul introductiv)

Vrednic şi drept lucru este a Te lăuda, mări şi preaslăvi pe Tine, Tatăl nefăcut al Unului-Născut Iisus Hristos. Pe Tine Te lăudăm, Dumnezeu nefăcut, necercetat, negrăit şi necuprins pentru orice făptură creată. Pe Tine Te lăudăm Cel ce eşti făcut cunoscut de Fiul Tău Unul-Născut, Care prin El ai fost rostit, tâlcuit şi făcut cunoscut firii făcute, Care faci cunoscut pe Fiul şi descoperi sfinţilor slavele din jurul Lui, Cel ce eşti făcut cunoscut, văzut şi tâlcuit sfinţilor de Cuvântul născut de Tine. Pe Tine Te lăudăm, Tată nevăzut, Dătătorule al nemuririi, Izvorul vieţii, Izvorul luminii, Izvorul oricărui har şi oricărui adevăr, Iubitorule de oameni şi Iubitorule al săracilor, Care împaci pe toţi şi prin venirea Fiului Tău iubit îi tragi la Tine pe toţi. Te rugăm fă-ne oameni vii; dă-ne Duhul Luminii ca să Te cunoaştem pe Tine Cel Adevărat şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis. Dă-ne pe Duhul Sfânt, ca să putem rosti şi povesti tainele Tale negrăite. Să grăiască în noi Domnul Iisus Hristos şi Duhul Sfânt să Te preamărească prin noi. Căci Tu eşti mai pre-

[3] ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 128–133.

sus de orice stăpânie, putere şi domnie şi de orice nume numit nu numai în veacul acesta, dar şi în cel viitor. Înaintea Ta stau mii de mii şi zeci de mii de zeci de mii de îngeri [*Dn* 7, 10], arhangheli, tronuri, stăpâniri şi puteri. Înaintea Ta stau cei mai cinstiţi doi serafimi cu câte şase aripi, care cu două aripi îşi acoperă feţele, cu două picioarele, cu două zboară şi strigă «Sfânt». Împreună cu care primeşte şi cântarea noastră sfântă a celor ce spunem:

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plin este cerul, plin este şi pământul de mărirea Ta, Doamne al puterilor [încă fără „Benedictus"].

Epicleza 1:

Umple şi această jertfă cu puterea Ta şi cu împărtăşirea Ta. Căci Ţie Ţi-am adus această jertfă vie şi ofrandă fără de sânge.

(Relatarea instituirii:)

Ţie Ţi-am adus această pâine, asemănarea trupului Unului-Născut. Această pâine este asemănarea sfântului trup. Căci în noaptea în care a fost vândut, Domnul Iisus Hristos a luat pâinea, a frânt şi a dat ucenicilor Săi zicând: „Luaţi şi mâncaţi. Acesta este Trupul meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor."

De aceea şi noi, făcând asemănarea morţii, am adus pâinea şi Te rugăm prin această jertfă: împacă-ne pe noi toţi şi fii nouă milostiv, Dumnezeule al adevărului. Şi precum această pâine a fost risipită peste dealuri şi adunată s-a făcut una, aşa adună şi Biserica Ta sfântă din orice popor, din orice ţinut şi orice oraş, din orice sat şi casă şi fă-o o Biserică una, sobornicească şi vie.

Ţi-am adus Ţie şi paharul, asemănarea sângelui, căci după cină Domnul Iisus Hristos luând paharul a zis ucenicilor săi: „Luaţi şi beţi, acesta este legământul cel nou [Noul Testament], care este Sângele Meu care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor." De aceea Ţi-am adus şi paharul, aducând o asemănare a Sângelui.

Epicleza 2:

Să vină, Dumnezeule al Adevărului, Cuvântul Tău peste această pâine, ca pâinea să se facă Trup al Cuvân-

tului, şi peste acest pahar, ca paharul să se facă Sânge al Adevărului.

(„Intercessio":)

Şi fă ca toţi cei ce se împărtăşesc să primească un leac al vieţii spre tămăduirea de orice boală şi spre întărirea oricărei propăşiri şi a oricărei virtuţi, iar nu spre judecată, Dumnezeule al Adevărului, nici spre ruşine şi ocară. Căci pe Tine, Tatăl nefăcut, Te chemăm prin Unul-Născut în Duhul Sfânt ca poporul acesta să dobândească milă şi să se învrednicească de propăşire şi să i se trimită îngeri de ajutor spre nimicirea celui rău şi întărirea Bisericii. Te chemăm şi pentru toţi cei adormiţi a căror pomenire s-a făcut:

(După citirea numelor:)

Sfinţeşte sufletele acestea, căci Tu le cunoşti pe toate, sfinţeşte-le pe toate care au adormit în Domnul şi numără-le pe ele împreună cu toate sfintele Tale puteri şi dă-le loc şi sălaş în împărăţia Ta. Primeşte şi mulţumirea poporului, binecuvântează pe cei care au adus darurile şi mulţumirile, şi dă ca un milostiv la tot poporul sănătate şi nevătămare, voioşie şi toată propăşirea sufletească şi trupească prin Unul-Născut Iisus Hristos în Duhul Sfânt, cum a fost, este şi va fi din neam în neam şi în toţi vecii vecilor. Amin.

După anafora, „Euchologion"-ul lui Serapion mai cuprinde următoarele rugăciuni ce ţin de Dumnezeiasca Liturghie: o rugăciune pentru binecuvântarea poporului după împărţirea darurilor preoţilor, care prin primirea Împărtăşaniei sunt împuterniciţi pentru o binecuvântare de o putere lucrătoare deosebită. După care urmează încă o rugăciune a poporului după împărtăşanie.

Spre deosebire de anaforaua aşa-numitei *Traditio Apostolica*, în anaforaua lui Serapion întâlnim „Sanctus"-ul (imnul „Sfânt, Sfânt, Sfânt...") care nu mai lipseşte din nici una din rugăciunile euharistice care vor urma. Lipseşte însă aici imnul „Benedictus" („Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului") legat mai târziu în mod constant de „Sanctus". În

rest, această rugăciune euharistică, care foloseşte cu siguranţă un material mai vechi, se dovedeşte mult mai neunitară în comparaţie cu anaforaua aşa-numitei *Traditio Apostolica*. Epicleza a doua, care invocă pogorârea Logosului, n-are aici absolut nici o legătură. Probabil că inserarea acestei rugăciuni se explică prin influenţa Sfântului Atanasie cel Mare: potrivit învăţăturii Sfântului Atanasie, Logosul Îşi creează trupul Său din Fecioară. Se pare că Serapion a intervenit asupra formei textului sub influenţa Sfântului Atanasie. Din contră, „Sanctus"-ul nu este aici atât de lipsit de legătură. Ca şi mai târziu de regulă, el este introdus de menţionarea ierarhiei îngerilor şi e continuat de rugăciunea de după „Sanctus". Că aici cuvintele de instituire ale Euharistiei au rolul unei fundamentări s-a spus deja mai sus. Deşi multele expresii negative: „necuprins", „necercetat" ş. a. sunt de origine elenistică, contextul „Sanctus"-ului, ca şi „Sanctus"-ul însuşi, trimit spre tradiţia iudaică. Îl întâlnim acolo în cultul divin de la templu şi în cultul divin de dimineaţă al sinagogii. Printr-*un singur* lucru anaforaua lui Serapion se deosebeşte fundamental de celelalte rugăciuni euharistice egiptene: la Serapion rugăciunea de mijlocire („Intercessio") stă după epicleză şi după cuvintele de instituire. În toate celelalte rugăciuni euharistice egiptene ea se găseşte, dimpotrivă, *înaintea* cuvintelor de instituire şi a epiclezei ca, de exemplu, în rugăciunea euharistică foarte cuprinzătoare atribuită Evanghelistului Marcu (transmisă şi sub numele Sfântului Chiril). Această structură fundamentală (rugăciunea de mijlocire înaintea cuvintelor de instituire şi a epiclezei) nu s-a schimbat nici chiar în adaptarea care poate fi limpede observată a Liturghiei Evanghelistului Marcu la Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom în patriarhia greacă a Alexandriei. În Liturghiile copte, ca şi în ritul etiopian şi în cel roman prevatican, rugăciunea de mijlocire îşi are locul înainte de rugăciunea care însoţeşte „Sanctus"-ul sau îndată după „Sanctus", în orice caz înainte de cuvintele de instituire şi de epicleză.

tului, şi peste acest pahar, ca paharul să se facă Sânge al Adevărului.

(„Intercessio":)

Şi fă ca toţi cei ce se împărtăşesc să primească un leac al vieţii spre tămăduirea de orice boală şi spre întărirea oricărei propăşiri şi a oricărei virtuţi, iar nu spre judecată, Dumnezeule al Adevărului, nici spre ruşine şi ocară. Căci pe Tine, Tatăl nefăcut, Te chemăm prin Unul-Născut în Duhul Sfânt ca poporul acesta să dobândească milă şi să se învrednicească de propăşire şi să i se trimită îngeri de ajutor spre nimicirea celui rău şi întărirea Bisericii. Te chemăm şi pentru toţi cei adormiţi a căror pomenire s-a făcut:

(După citirea numelor:)

Sfinţeşte sufletele acestea, căci Tu le cunoşti pe toate, sfinţeşte-le pe toate care au adormit în Domnul şi numără-le pe ele împreună cu toate sfintele Tale puteri şi dă-le loc şi sălaş în împărăţia Ta. Primeşte şi mulţumirea poporului, binecuvântează pe cei care au adus darurile şi mulţumirile, şi dă ca un milostiv la tot poporul sănătate şi nevătămare, voioşie şi toată propăşirea sufletească şi trupească prin Unul-Născut Iisus Hristos în Duhul Sfânt, cum a fost, este şi va fi din neam în neam şi în toţi vecii vecilor. Amin.

După anafora, „Euchologion"-ul lui Serapion mai cuprinde următoarele rugăciuni ce ţin de Dumnezeiasca Liturghie: o rugăciune pentru binecuvântarea poporului după împărţirea darurilor preoţilor, care prin primirea Împărtăşaniei sunt împuterniciţi pentru o binecuvântare de o putere lucrătoare deosebită. După care urmează încă o rugăciune a poporului după împărtăşanie.

Spre deosebire de anaforaua aşa-numitei *Traditio Apostolica*, în anaforaua lui Serapion întâlnim „Sanctus"-ul (imnul „Sfânt, Sfânt, Sfânt...") care nu mai lipseşte din nici una din rugăciunile euharistice care vor urma. Lipseşte însă aici imnul „Benedictus" („Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului") legat mai târziu în mod constant de „Sanctus". În

rest, această rugăciune euharistică, care foloseşte cu siguranţă un material mai vechi, se dovedeşte mult mai neunitară în comparaţie cu anaforaua aşa-numitei *Traditio Apostolica*. Epicleza a doua, care invocă pogorârea Logosului, n-are aici absolut nici o legătură. Probabil că inserarea acestei rugăciuni se explică prin influenţa Sfântului Atanasie cel Mare: potrivit învăţăturii Sfântului Atanasie, Logosul Îşi creează trupul Său din Fecioară. Se pare că Serapion a intervenit asupra formei textului sub influenţa Sfântului Atanasie. Din contră, „Sanctus"-ul nu este aici atât de lipsit de legătură. Ca şi mai târziu de regulă, el este introdus de menţionarea ierarhiei îngerilor şi e continuat de rugăciunea de după „Sanctus". Că aici cuvintele de instituire ale Euharistiei au rolul unei fundamentări s-a spus deja mai sus. Deşi multele expresii negative: „necuprins", „necercetat" ş. a. sunt de origine elenistică, contextul „Sanctus"-ului, ca şi „Sanctus"-ul însuşi, trimit spre tradiţia iudaică. Îl întâlnim acolo în cultul divin de la templu şi în cultul divin de dimineaţă al sinagogii. Printr-*un singur* lucru anaforaua lui Serapion se deosebeşte fundamental de celelalte rugăciuni euharistice egiptene: la Serapion rugăciunea de mijlocire („Intercessio") stă după epicleză şi după cuvintele de instituire. În toate celelalte rugăciuni euharistice egiptene ea se găseşte, dimpotrivă, *înaintea* cuvintelor de instituire şi a epiclezei ca, de exemplu, în rugăciunea euharistică foarte cuprinzătoare atribuită Evanghelistului Marcu (transmisă şi sub numele Sfântului Chiril). Această structură fundamentală (rugăciunea de mijlocire înaintea cuvintelor de instituire şi a epiclezei) nu s-a schimbat nici chiar în adaptarea care poate fi limpede observată a Liturghiei Evanghelistului Marcu la Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom în patriarhia greacă a Alexandriei. În Liturghiile copte, ca şi în ritul etiopian şi în cel roman prevatican, rugăciunea de mijlocire îşi are locul înainte de rugăciunea care însoţeşte „Sanctus"-ul sau îndată după „Sanctus", în orice caz înainte de cuvintele de instituire şi de epicleză.

4. Tipul liturgic siro-oriental

Rânduiala siro-orientală a Liturghiei a fost odinioară răspândită în întreaga Asie ca formular uzual al extrem de viei Biserici siro-orientale, impropriu numită „nestoriană", foarte activă misionar, misiunea acestei Biserici pătrunzând până în China. Astăzi ea numără aproximativ 115.000 de membri, însă înainte de persecuțiile din Evul Mediu și masacrele din epoca contemporană a avut în orice caz mai multe milioane de credincioși.

Caracteristică pentru acest tip de Liturghie este poziția epiclezei aflată chiar la sfârșitul rugăciunii. Cea mai veche rânduială a acestui tip liturgic mai are însă o particularitate care-i poate speria îndeosebi pe dogmatiștii occidentali, romano-catolici și luterani: ea nu cuprinde cuvintele de instituire. Pe lângă rânduiala lui Addai și Mari, anaforalele lui Teodor al Mopsuestiei și a lui Nestorie sunt și ele formulare foarte vechi. Succesiunea elementelor rugăciunii euharistice în toate aceste rânduieli este în esență aceeași:

Dialogul introductiv:
„Praefatio" care conduce spre „Sanctus" (și „Benedictus")
Rugăciunea „post-Sanctus"
[Cuvintele de instituire — lipsesc la Addai și Mari]
Anamneza
„Intercessio"
Epicleza Duhului
Doxologia

Toate rânduielile liturgice ale tipului siro-oriental nu s-au mai schimbat după secolele IV–V. În starea lui actuală, acest tip de cult divin este deci mai vechi decât toate celelalte rânduieli liturgice răsăritene.

5. Tipul liturgic siro-occidental-antiohian

Structura tipului liturgic siro-occidental-antiohian din secolele IV și V poate fi dedusă și din izvoarele literare din această epocă, izvoare care cuprind mai mult decât doar rugăciunea euharistică și alte rugăciuni din cultul divin. Deosebit de im-

portantă în acest context este cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice* cu așa-numita „Liturghie clementină", de care ne vom ocupa mai încolo. De sfera generală a tipului antiohian ține și Liturghia din Ierusalim. Pentru dezvoltarea cultului divin bizantin, cultul din Ierusalim n-a avut desigur aceeași mare importanță pe care au avut-o cultul divin de peste zi și dezvoltarea anului bisericesc din Orașul Sfânt. Totuși mărturiile din Ierusalim au o pondere deosebită pentru cunoașterea istoriei Liturghiei bizantine.

6. *Tâlcuirea Liturghiei a Sfântului Chiril al Ierusalimului în* Catehezele mistagogice *IV și V*

Secolul IV e marcat în istoria teologiei de două fenomene diametral opuse: pe de o parte, de o întoarcere reflexivă la Sfânta Scriptură, iar, pe de altă parte, de o deschidere până atunci necunoscută față de valorile, reprezentările și formele mediului înconjurător elenistic păgân. Acest al doilea fenomen a fost de cele mai multe ori subliniat în mod unilateral, fiindcă sare mai mult în ochi, deci poate fi foarte bine recunoscut în configurația exterioară a cultului divin. De aceea aici trebuie să vorbim puțin mai ales de primul fenomen (reflecția asupra Sfintei Scripturi): altfel decât la vechii apologeți creștini ca, de exemplu, Sfântul Iustin, în gândirea teologică a Sfântului Atanasie și a tovarășilor lui de luptă e vorba de chestiuni biblice centrale, de Întruparea și prin aceasta de divinitatea lui Hristos, de problema mântuirii, adică despre opera de mântuire a lui Dumnezeu și deplina asumare a umanității, după principiul: „ceea ce n-a fost asumat nu este mântuit". E destul să comparăm universul adeseori moralizator al apologeților cu cel al unui Atanasie și al unui Vasile cel Mare, pentru a recunoaște la ei amploarea reflecției asupra Scripturii. Această tendință spre reflecția asupra Scripturii e limpede și în rugăciunea liturgică. Voi reveni la aceasta când voi trata despre Liturghia Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom.

Pe lângă aceasta există însă și puternice tendințe de elenizare care marchează atât noțiunile luptelor trinitar-hristolo-

gice, cât şi înţelegerea cultului divin. Cultul divin devine un „mysterium" în sensul strict (taină a credinţei el a fost şi este întotdeauna): fapt valabil îndeosebi pentru Euharistie şi iniţierea creştină prin Botez. În misterul euharistic, credinciosul experimentează misterele *înfricoşătoare* ale Întrupării, Crucii şi Învierii lui Hristos în sine însuşi. Acest lucru, care îşi are rădăcina în *Romani* 6, 3 sq şi în *1 Corinteni* 11, 26, e acum extins treptat şi într-o măsură tot mai mare asupra unor acţiuni localizate în jurul actelor centrale. În aşa-numita *Traditio Apostolica* am întâlnit pentru prima oară interpretarea simbolică a unei acţiuni cultice. Acum acest lucru se înmulţeşte. În acelaşi timp, „disciplina arcana" conduce la necesitatea introducerii candidaţilor la botez sau a celor proaspăt botezaţi în aceste taine, introducere în care li se explică mistic Liturghia. Caracteristic pentru Răsărit e faptul că aceste explicaţii influenţează retroactiv asupra Liturghiei, intră în textele liturgice pentru a deveni mai târziu ele însele obiect al explicării.

Cum s-a ajuns la o atare tâlcuire „mistică"?

La origine, actele explicate „mistic" erau în realitate gesturi pur practice. Cultul divin în ansamblul lui, şi nu numai unele acte ale sale, avea o semnificaţie „mistică", „simbolică". Între actele practice care au primit o semnificaţie „mistică" sunt, de exemplu, aducerea luminii seara (într-o societate fără curent electric aceasta este o necesitate practică); aducerea de pâine şi vin pentru Euharistie; amestecul apei în vin; spălarea mâinilor la început necesară practic, pentru că primirea darurilor servea nu numai cultului divin, ci şi grijii sociale în comunitate. Practice sunt şi aducerea scrierilor sfinte, care sunt mult prea costisitoare ca să fie lăsate tot timpul în biserică, precum şi frângerea pâinii, întrucât toţi trebuie să se împărtăşească dintr-o *singură* pâine.

Totuşi, chiar şi în timpul în care nu putem observa interpretări „mistice", practica liturgică se deosebea foarte mult de cea occidentală actuală. În Occident, îndeosebi în protestantism, actele practice sunt pe cât posibil eliminate din cultul divin. Toate actele practice care pot fi epuizate înainte de cultul divin sunt deja consumate mai dinainte: lumânările ard, darurile euharistice stau deja pe altar, nu mai există *o singură* pâine

pentru toți, ci o ostie pentru fiecare om care se cuminecă. Nu trebuie nici măcar crezut că această pâine este Trupul lui Hristos! Chiar şi faptul că „noi toți ne împărtăşim din *o singură* pâine" trebuie crezut în Occident împotriva aparenței. În Biserica veche însă actele pur practice erau parte componentă *esențială* a cultului divin, o expresie a caracterului corporal şi a unui anumit materialism al mântuirii necesar față de tendințele spiritualiste eretice. Numai de acte săvârşite atât de ostentativ ca în Biserica veche a putut fi legată ulterior o interpretare mistică.

Comentariile liturgice care apar după secolul V sunt pentru noi un izvor suplimentar din care poate fi reconstituit mersul Liturghiei şi schimbările intervenite în săvârşirea ei. Aceasta din mai multe motive. Faimosul *Codex Barberini graecus 336* (secolul VIII–IX), cel mai vechi manuscris al Liturghiei bizantine, nu are încă rubrici tipiconale, ci cuprinde doar o înşiruire de rugăciuni. Mersul *actului* liturgic poate fi, aşadar, numai cu greu sau chiar deloc reconstituit plecând de la acest codice. Numai succesiunea de rugăciuni poate permite formularea de concluzii despre derularea acțiunii. Desfăşurarea Liturghiei poate fi însă foarte bine reconstituită plecând de la *tâlcuirile* Liturghiei, din comentariile liturgice.

Cel mai vechi din aceste comentarii liturgice s-a născut încă din „disciplina arcana". El explică pentru nou-botezați Liturghia din *Ierusalim*. Explicarea Liturghiei începe în mod semnificativ abia cu concedierea catehumenilor întrucât „disciplina arcana" se extindea numai la partea care-i urma. *Înainte* de concedierea catehumenilor, nebotezații se aflau încă în cultul divin al comunității şi până în acest punct desfăşurarea cultului divin le era cunoscută.

Explicația de care e vorba aici e cuprinsă în aşa-numitele *Cateheze mistagogice* atribuite de obicei Sfântului Chiril al Ierusalimului († 386), iar în unele manuscrise urmaşului său, Ioan al Ierusalimului (386–417). Două din aceste cinci „cateheze mistagogice" se referă la Euharistie, adică la Dumnezeiasca Liturghie. Spre deosebire de primele 18 cateheze pentru candidații la botez, cele cinci „cateheze mistagogice" sunt pentru cei proaspăt botezați. Chiar dacă ar proveni doar de la

urmaşul Sfântului Chiril, ele reflectă tot cultul divin din Ierusalim de la sfârşitul secolului IV şi începutul secolului V.

„Cateheza mistagogică" a IV-a priveşte Euharistia ca temă teologic-dogmatică, iar cea de-a V-a ca sinaxă bisericească — o distincţie care va străbate literatura şi mai târziu. Aceasta înseamnă că a IV-a „catehează mistagogică" tratează Euharistia ca „Taină" sau „Sacrament", în referinţele ei care privesc mai mult dogmatica şi sunt în acelaşi timp mai individuale: prezenţa reală, iertarea păcatelor, îndumnezeirea, ferirea de boli etc. Conţinutul celei de-a V-a „cateheze mistagogice" e Euharistia ca *sinaxă* şi tratează caracterul ei de jertfă, caracterul ei eclezial şi anamnetic, precum şi comuniunea cu îngerii în cultul divin ceresc. Cu alte cuvinte, cateheza a V-a tratează toate temele tâlcuirii Liturghiei de mai târziu. Partea din cultul divin euharistic consacrată Cuvântului nu este explicată. Iată câteva extrase din acest text foarte important al catehezei a V-a[4]:

> Cu ajutorul iubirii de oameni a lui Dumnezeu, la adunările de mai înainte, aţi auzit în chip îndestulător despre botez, despre ungerea cu sfântul mir şi despre împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos. Acum este necesar să mergem mai departe. Astăzi vom pune cununa pe zidirea duhovnicească a folosului vostru. Aţi văzut pe diacon că dă preotului[5] liturghisitor şi celorlalţi preoţi care stau în jurul altarului lui Dumnezeu să se spele. Negreşit nu le dă să se spele că ar avea cumva vreo murdărie trupească. Nu din pricina asta! Căci n-am intra în biserică vreodată având vreo murdărie trupească. Spălarea este un simbol că trebuie să vă curăţiţi de toate păcatele şi fărădelegile. Mâinile noastre sunt simbolul faptelor noastre; este lămurit că prin spălarea mâinilor facem aluzie la curăţenia şi neprihănirea faptelor noastre. N-ai auzit cum fericitul David ne-a făcut cunoscută această taină prin

[4] *Mystagogicae Catecheses*, p. 144–165 [trad. rom. pr. prof. D. Fecioru: SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 359–366].

[5] În greceşte, aici şi în alte locuri ale Catehezei stă cuvântul *hiereus*, care desemnează încă pe episcop. Acest pasaj distinge în mod expres *presbyteroi* de *hiereus*.

cuvintele: „Spăla-voi între cei nevinovaţi mâinile mele şi voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne" [*Ps* 25, 6]. Prin urmare, spălarea mâinilor înseamnă că suntem curaţi de păcate.

Apoi diaconul strigă: „Primiţi-vă unul pe altul şi să ne sărutăm unul pe altul". Să nu-ţi închipui că sărutarea aceea este o sărutare obişnuită din acelea ce se dau de prieteni pe stradă sau în piaţă. Sărutarea aceasta nu este la fel cu acelea. Sărutarea aceasta uneşte sufletele unele cu altele şi îndepărtează din suflete orice vrăjmăşie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor şi al izgonirii oricărei vrăjmăşii. Pentru aceasta Hristos spunea: „De-ţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău la altar şi mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău şi atunci venind adu darul tău" [*Mt* 5, 23–24]. Sărutarea este deci o împăcare; pentru aceasta e sfântă. În altă parte fericitul Pavel strigă zicând: „Îmbrăţişaţi-vă unul pe altul cu sărutare sfântă" [*Rm* 16, 16; *1 Co* 16, 20]; iar Petru: „Cu sărutarea dragostei" [*1 Ptr* 5, 14].

După aceasta preotul liturghisitor strigă: „Sus inimile!" Într-adevăr în acel ceas foarte înfricoşător trebuie să avem inima sus către Dumnezeu şi nu îndreptată în jos spre pământ şi spre lucrurile pământeşti. Prin urmare, preotul liturghisitor porunceşte cu putere să lăsăm în ceasul acela toate gândurile cele lumeşti, toată grija ce-o avem de gospodăria noastră şi să avem inima în cer, la Dumnezeu Cel iubitor de oameni. Apoi voi răspundeţi: „Avem către Domnul". Prin aceste cuvinte mărturisiţi că vă învoiţi cu cele spuse de preotul liturghisitor. Nimeni să nu stea în biserică în aşa fel încât cu gura să spună: „Avem către Domnul", iar cu mintea să se gândească la grijile cele lumeşti. Totdeauna trebuie să ne gândim la Dumnezeu. Dacă lucrul acest nu este cu putinţă să-l facem în tot timpul din pricina slăbiciunii noastre omeneşti, cel puţin în ceasul acela să ne dăm silinţa să-l împlinim.

Apoi preotul liturghisitor spune: „Să mulţumim Domnului". Într-adevăr suntem datori să mulţumim pentru că

ne-a chemat la un har atât de mare, deşi eram nevrednici, pentru că s-a împăcat cu noi deşi îi eram vrăjmaşi, pentru că am fost învredniciți de învierea Duhului [*Rm* 5, 10 sq; 8, 15]. Apoi voi spuneți: „Vrednic şi drept lucru este". Prin faptul că mulțumim, noi facem un lucru vrednic şi drept. Dumnezeu, în schimb, n-a făcut numai ce era drept, ci ceva mai presus de dreptate, când ne-a făcut atât bine şi ne-a învrednicit de atâtea bunătăți.

După aceea facem pomenire de cer, de pământ şi de mare; de soare şi de lună; de stele şi de toată zidirea cugetătoare şi necugetătoare, văzută şi nevăzută: de îngeri, de arhangheli, de puteri, de domnii, de începătorii, de stăpânii, de tronuri, de heruvimii cei cu multe fețe, spunând cu tărie cuvintele lui David: „Măriți pe Domnul împreună cu mine" [*Ps* 33, 3 *LXX*]. Facem pomenire şi de serafimi, pe care în Duhul Sfânt i-a văzut Isaia, stând în jurul tronului lui Dumnezeu; cu două aripi îşi acoperă fața, cu alte două picioarele şi cu două zboară; ei spun: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot" [*Is* 6, 2–3]. Rostim această laudă lui Dumnezeu, predată nouă de serafimi, ca să fim părtaşi cântării oştirilor celor mai presus de lume.

Apoi, după ce ne-am sfințit prin aceste imne duhovniceşti, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită pe Duhul Cel Sfânt peste cele puse înainte spre a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Hristos. Într-adevăr s-au sfințit şi s-au prefăcut acelea de care s-a atins Duhul Sfânt.

Apoi, după săvârşirea jertfei duhovniceşti, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acestei jertfe de ispăşire pentru pacea de obşte a Bisericilor, pentru bună rânduiala lumii, pentru împărat, pentru ostaşi şi cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sunt bolnavi, pentru cei care se trudesc şi, în general, noi toți ne rugăm şi oferim această jertfă pentru toți care au nevoie de ajutor.

Apoi facem pomenire şi de cei mai dinainte adormiți, mai întâi de patriarhi, de profeți, de apostoli, de mucenici, pentru ca Dumnezeu prin rugăciunile şi mijlocirea

lor să primească cererea noastră; apoi ne rugăm şi pentru mai dinainte adormiţi sfinţii părinţi şi episcopi şi, pe scurt, pentru toţi cei adormiţi înainte de noi. Credem că vor dobândi cel mai mare folos suflete pentru care facem rugăciune la jertfa sfântă şi preaînfricoşătoare ce este pusă înainte.

Şi vreau să vă conving printr-un exemplu. Cunosc pe mulţi care spun aşa: — Ce foloseşte sufletul care părăseşte lumea aceasta, cu păcate sau fără păcate, dacă este pomenit în timpul rugăciunii de la jertfa cea fără de sânge? — Să ne închipuim că un împărat a surghiunit pe cei care i-au greşit; prietenii celor surghiuniţi au împletit o cunună şi i-au dat-o împăratului spre a se îndura de cei pedepsiţi. Credeţi oare că împăratul nu le-ar uşura pedeapsa? Tot aşa şi noi; deşi suntem păcătoşi, totuşi totdeauna aducem rugăciuni lui Dumnezeu pentru cei adormiţi; nu-i împletim cunună, ci-i oferim pe Hristos, care a fost junghiat pentru păcatele noastre, spre a îmblânzi pe iubitorul de oameni Dumnezeu atât faţă de ei, cât şi faţă de noi.

Apoi după acestea zicem rugăciunea aceea pe care a dat-o Mântuitorul ucenicilor Lui. [...] [Urmează o tâlcuire foarte amănunţită a rugăciunii «Tatăl nostru»; § 11–18.]

După acestea, preotul liturghisitor spune: „Sfintele sfinţilor". Cele ce stau înainte sunt „sfinte", pentru că au primit pogorârea Duhului Sfânt. „Sfinţi" sunteţi şi voi pentru că aţi fost învredniciţi de Duhul Sfânt.

Apoi spuneţi: „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos". Cu adevărat Unul singur este sfânt, Cel care este prin fire sfânt; şi noi suntem sfinţi, dar nu prin fire, ci prin participare, prin nevoinţă şi prin rugăciune.

După aceea auziţi psaltul, care cu dumnezeiască cântare vă îndeamnă să vă împărtăşiţi cu Sfintele Taine şi zice: „Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul" [*Ps* 33, 8]. Nu îngăduiţi gâtlejului celui trupesc să judece cele gustate, ci credinţei neîndoielnice! Noi gustăm, dar nu suntem chemaţi să gustăm pâine şi vin, ci antitipul Trupului şi Sângelui lui Hristos.

ne-a chemat la un har atât de mare, deşi eram nevrednici, pentru că s-a împăcat cu noi deşi îi eram vrăjmaşi, pentru că am fost învredniciţi de învierea Duhului [*Rm* 5, 10 sq; 8, 15]. Apoi voi spuneţi: „Vrednic şi drept lucru este". Prin faptul că mulţumim, noi facem un lucru vrednic şi drept. Dumnezeu, în schimb, n-a făcut numai ce era drept, ci ceva mai presus de dreptate, când ne-a făcut atât bine şi ne-a învrednicit de atâtea bunătăţi.

După aceea facem pomenire de cer, de pământ şi de mare; de soare şi de lună; de stele şi de toată zidirea cugetătoare şi necugetătoare, văzută şi nevăzută: de îngeri, de arhangheli, de puteri, de domnii, de începătorii, de stăpânii, de tronuri, de heruvimii cei cu multe feţe, spunând cu tărie cuvintele lui David: „Măriţi pe Domnul împreună cu mine" [*Ps* 33, 3 *LXX*]. Facem pomenire şi de serafimi, pe care în Duhul Sfânt i-a văzut Isaia, stând în jurul tronului lui Dumnezeu; cu două aripi îşi acoperă faţa, cu alte două picioarele şi cu două zboară; ei spun: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot" [*Is* 6, 2–3]. Rostim această laudă lui Dumnezeu, predată nouă de serafimi, ca să fim părtaşi cântării oştirilor celor mai presus de lume.

Apoi, după ce ne-am sfinţit prin aceste imne duhovniceşti, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită pe Duhul Cel Sfânt peste cele puse înainte spre a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Hristos. Într-adevăr s-au sfinţit şi s-au prefăcut acelea de care s-a atins Duhul Sfânt.

Apoi, după săvârşirea jertfei duhovniceşti, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acestei jertfe de ispăşire pentru pacea de obşte a Bisericilor, pentru bună rânduiala lumii, pentru împărat, pentru ostaşi şi cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sunt bolnavi, pentru cei care se trudesc şi, în general, noi toţi ne rugăm şi oferim această jertfă pentru toţi care au nevoie de ajutor.

Apoi facem pomenire şi de cei mai dinainte adormiţi, mai întâi de patriarhi, de profeţi, de apostoli, de mucenici, pentru ca Dumnezeu prin rugăciunile şi mijlocirea

lor să primească cererea noastră; apoi ne rugăm şi pentru mai dinainte adormiţi sfinţii părinţi şi episcopi şi, pe scurt, pentru toţi cei adormiţi înainte de noi. Credem că vor dobândi cel mai mare folos suflete pentru care facem rugăciune la jertfa sfântă şi preaînfricoşătoare ce este pusă înainte.

Şi vreau să vă conving printr-un exemplu. Cunosc pe mulţi care spun aşa: — Ce foloseşte sufletul care părăseşte lumea aceasta, cu păcate sau fără păcate, dacă este pomenit în timpul rugăciunii de la jertfa cea fără de sânge? — Să ne închipuim că un împărat a surghiunit pe cei care i-au greşit; prietenii celor surghiuniţi au împletit o cunună şi i-au dat-o împăratului spre a se îndura de cei pedepsiţi. Credeţi oare că împăratul nu le-ar uşura pedeapsa? Tot aşa şi noi; deşi suntem păcătoşi, totuşi totdeauna aducem rugăciuni lui Dumnezeu pentru cei adormiţi; nu-i împletim cunună, ci-i oferim pe Hristos, care a fost junghiat pentru păcatele noastre, spre a îmblânzi pe iubitorul de oameni Dumnezeu atât faţă de ei, cât şi faţă de noi.

Apoi după acestea zicem rugăciunea aceea pe care a dat-o Mântuitorul ucenicilor Lui. [...] [Urmează o tâlcuire foarte amănunţită a rugăciunii «Tatăl nostru»; § 11–18.]

După acestea, preotul liturghisitor spune: „Sfintele sfinţilor". Cele ce stau înainte sunt „sfinte", pentru că au primit pogorârea Duhului Sfânt. „Sfinţi" sunteţi şi voi pentru că aţi fost învredniciţi de Duhul Sfânt.

Apoi spuneţi: „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos". Cu adevărat Unul singur este sfânt, Cel care este prin fire sfânt; şi noi suntem sfinţi, dar nu prin fire, ci prin participare, prin nevoinţă şi prin rugăciune.

După aceea auziţi psaltul, care cu dumnezeiască cântare vă îndeamnă să vă împărtăşiţi cu Sfintele Taine şi zice: „Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul" [*Ps* 33, 8]. Nu îngăduiţi gâtlejului celui trupesc să judece cele gustate, ci credinţei neîndoielnice! Noi gustăm, dar nu suntem chemaţi să gustăm pâine şi vin, ci antitipul Trupului şi Sângelui lui Hristos.

Când te apropii deci să te împărtăşeşti, nu te apropia cu palmele mâinii întinse, nici cu degetele răsfirate; dimpotrivă, fă mâna stângă tron mâinii drepte, ca una ce are să primească pe Împărat. Fă-ţi căuş palma şi primeşte Trupul lui Hristos, răspunzând: „Amin". După ce-ţi vei sfinţi cu multă grijă ochii prin atingerea sfântului Trup, împărtăşeşte-te, având grijă să nu pierzi ceva din el. Căci dacă vei pierde ceva, este ca şi cum ţi-ai pierde unul din propriile tale mădulare. Spune-mi: dacă cineva ţi-ar fi dat câteva bucăţele de aur, nu le-ai ţine cu toată grija, ferindu-te ca să nu pierzi ceva din ele şi să păgubeşti? Oare nu vei căuta cu mult mai mult şi cu mai multă grijă să nu-ţi cadă vreo fărâmitură din ceea ce este mai de preţ decât aurul şi pietrele preţioase?

Apoi, după ce te-ai împărtăşit cu Trupul lui Hristos, apropie-te şi de potirul Sângelui. Nu mai întinde mâinile, ci apleacă-te şi cu chip de închinare şi venerare [*prosopo proskyneseos kai sebasmatos*] rosteşte: „Amin"; sfinţeşte-te împărtăşindu-te din Sângele lui Hristos. Şi pe când sunt încă umede buzele ale, du degetele la gură şi sfinţeşte cu umezeala buzelor tale ochii, fruntea şi celelalte simţuri. Apoi, aşteptând rugăciunea, mulţumeşte lui Dumnezeu Care te-a învrednicit de atât de mari taine.

Păstraţi deci aceste predanii neîntinate şi păziţi-vă să nu vă poticniţi. Să nu vă despărţiţi de împărtăşire [de Trupul şi Sângele lui Hristos]. Să nu cumva să vă lipsiţi, din pricina întinăciunii păcatelor, de aceste sfinţite şi duhovniceşti Taine! Iar „Dumnezeul păcii să vă sfinţească pe voi în întregime; şi tot trupul şi sufletul şi duhul vostru să se păzească întreg la venirea Domnului nostru Iisus Hristos" [*1 Tes* 5, 23], Căruia slava, cinstea şi puterea, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

7. *Desfăşurarea Liturghiei din Ierusalim în a doua jumătate a secolului IV şi începutul secolului V după* Catehezele mistagogice *ale Sfântului Chiril*

Iată acum în ordine elementele cultului divin atestate de *Catehezelor mistagogice* ale Sfântului Chiril:

Nu se vorbeşte de o aducere a darurilor („Offertorium").

Spălarea mâinilor (la origine are o semnificaţie pur practică, fiind necesară după preluarea darurilor). Aici însă ea este interpretată „mistic".

Sărutarea păcii (practicată şi astăzi la Liturghia arhierească ortodoxă sau când concelebrează mai mulţi preoţi).

Dialogul introductiv (o formă scurtă, nu după *2 Co* 13, 13).

Praefatio cu mulţumire pentru creaţie şi cu trecere spre „Sanctus" (probabil fără „Benedictus").

Cuvintele de instituire nu sunt amintite. Sfântul Chiril le aminteşte însă în „Cateheza mistagogică" a IV-a într-o formă liturgică, aşa că în liturghia explicată de el cuvintele de instituire erau rostite. Dar nu pune nici un accent pe ele.

Anamneza. Acest element originar central al rugăciunii euharistice nu este amintit, deşi în nici un caz el nu lipsea. Pentru Sfântul Chiril însă, în mod evident nu e deosebit de important.

Epicleza Duhului Sfânt cu o cerere explicită pentru prefacerea darurilor euharistice apare aici pentru prima oară „expresis verbis".

Intercessio („mijlocirea") mai întâi pentru vii, apoi pentru adormiţi.

Caracterul de jertfă este accentuat aici foarte puternic şi masiv. N-avem voie însă să citim deja în textele lui toate dezvoltările de mai târziu. Doxologia finală şi Amin-ul poporului nu sunt amintite, altfel ca mai înainte la Sfântul Iustin.

Tatăl nostru. Îl întâlnim aici pentru prima oară în Liturghia euharistică, evident din cauza cererii pâinii interpretată euharistic. Se aminteşte în mod expres că poporul spune „Amin" la sfârşitul rugăciunii. Cu alte cuvinte, el nu este rostit sau cântat — ca astăzi — de întreg poporul.

Sfintele sfintelor...

Psalmul cumînecării: Psalmul 33 (rostit şi astăzi în Biserica Ortodoxă după Liturghie).

Împărtăşirea tuturor celor prezenţi. O recomandare de tratare cu grijă a Darurilor euharistice; contactul simţurilor cu Darurile euharistice... Demnă de remarcat este descrierea şi explicarea primirii Împărtăşaniei în mână: mâna stângă trebuie pusă sub mâna dreaptă pregătind prin aceasta un tron părticelei de împărtăşire. Pentru prima dată găsim aici un îndemn la o împărtăşire mai frecventă, ceea ce înseamnă că împărtăşirea tuturor nu mai e ceva de la sine înţeles.

Sfântul Chiril nu este primul la care *epicleza* reprezintă un element constitutiv pentru Euharistie. La Serapion am găsit două epicleze, cea de-a doua invocând asupra darurilor pogorârea Logosului. Sfântul Irineu ne-a spus deja că „invocarea asupra pâinii şi vinului" creează „Euharistia" care „nu mai e pâine comună". Aşa-numita *Traditio Apostolica* avea şi ea o epicleză a Duhului Sfânt raportată la daruri. La Sfântul Chiril însă epicleza Duhului Sfânt e accentuată într-un mod neobişnuit până atunci. Cu toate că nu aminteşte nici măcar o dată cuvintele de instituire în descrierea slujbei, deşi cu siguranţă ele nu lipseau din tipul de Liturghie prezentat de el, şi cu toate că nu aminteşte anamneza, sâmburele istoric al rugăciunii euharistice, epicleza Duhului Sfânt este accentuată repetat: „Apoi, după ce noi ne-am sfinţit prin aceste imne duhovniceşti, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită pe Duhul Sfânt peste [darurile] cele puse înainte, ca să facă pâinea Trupul lui Hristos, iar vinul Sângele lui Hristos. Căci tot ceea ce atinge Duhul Sfânt se sfinţeşte şi preface". Puţin mai încolo se spune: „Sfinte sunt [darurile] cele ce stau înainte, asupra cărora S-a pogorât Duhul Sfânt". Puternica accentuare a rolului Duhului Sfânt în Euharistie e legată desigur de disputa în jurul divinităţii Duhului Sfânt pe care a mărturisit-o dogmatic Sinodul II Ecumenic (Constantinopol, 381).

Concepţia prefacerii darurilor euharistice prin epicleză este considerată drept *concepţia* ortodoxă pur şi simplu. Lucrurile nu stau însă tocmai aşa. Potrivit învăţăturii ortodoxe, constitutive sunt: cuvintele de instituire, anamneza, epicleza, *toate* acestea însă nu izolat, ci numai *în cadrul* întregii Liturghii.

Pentru prima dată întâlnim în Dumnezeiasca Liturghie rugăciunea „Tatăl nostru" cu o tâlcuire cuprinzătoare.

Aici, în „Cateheza mistagogică" a V-a, întâlnim pentru prima oară şi interpretarea evidentă fireşte a imnului „Sanctus" drept concelebrare cu Biserica cerească şi comuniune a cultului divin pământesc cu cel ceresc. Importantă pentru înţelegerea acestei trăsături e gândirea relaţiei prototip–tip. Sfântul Chiril spune: „Şi noi rostim această laudă predată de serafimi, pentru a fi părtaşi la cântarea oştirilor suprapământeşti". Ulterior ideea prezenţei oştirilor suprapământeşti în cultul divin al Bisericii va fi un moment esenţial al interpretării cultului ortodox. În general, la Sfântul Chiril gândirea eshatologică e puternic accentuată. De ea ţine şi îndemnul „de a lepăda toată grija pământească" ca o interpretare a cerinţei de a ne înălţa sus inimile. Mai târziu aceasta îşi va găsi o expresie textuală directă în imnul Heruvimic.

Din aceeaşi sferă a misterelor provine accentuarea caracterului înfricoşător al evenimentului cultic care este încă şi mai puternic accentuată de Sfântul Ioan Hrisostom. Neîndoielnic aici e vorba de o idee foarte importantă, poate mult prea apăsat accentuată în Răsărit, şi care din păcate s-a pierdut aproape cu totul în Occident.

Spre deosebire de mărturiile anterioare, Sfântul Chiril al Ierusalimului distinge limpede între simbolul real şi simplul chip sensibil sau semn. Astfel „Cateheza mistagogică" a IV-a vorbeşte în chip cu totul realist despre prezenţa Trupului lui Hristos, în timp ce în „Cateheza mistagogică" a V-a e vorba de patru ori de Euharistie ca chip sensibil, semn şi închipuire sensibilă, dar este limpede că niciodată nu se poate spune că e vorba numai de un semn. Semnul sacramental dă ceea ce semnifică. De altfel de chipul pâinii şi al vinului e vorba şi în „Cateheza mistagogică" a IV-a, în sensul că pâinea este chipul Trupului, care în Euharistie e însemnat şi primit în mod real.

Frecvenţa Împărtăşaniei (excurs)

Sfântul Chiril al Ierusalimului presupune încă împărtăşirea întregii comunităţi a celor botezaţi la Euharistie. În catehezele

sale găsim însă pentru prima dată chemarea la primirea mai frecventă a Cuminecării. Aceasta înseamnă însă că ea nu mai e ceva de la sine înțeles. Cu totul altfel stau lucrurile la Sfântul Ignatie al Antiohiei. El îndemna: adunați-vă mai des ca să săvârșiți *Euharistia. La acest lucru* trebuia îndemnat. Primirea Împărtășaniei rezulta atunci de la sine. În secolul IV însă a urmat cotitura spre o individualizare incipientă a primirii Împărtășaniei, care se va accentua apoi încontinuu. Legislația canonică bisericească a încercat s-o împiedice un timp. Astfel canonul 2 al Sinodului din Antiohia (341) și canonul 10, respectiv 9 apostolic (secolul IV?), amenințau cu excomunicarea pe membrii Bisericii care asistau numai la citirea Scripturii, ieșind afară la rugăciune și primirea Împărtășaniei. Sfântul Ioan Hrisostom († 407) a luptat ca episcop al Constantinopolului cu religiozitatea populară laxă a capitalei și în această chestiune. În Omilia a III-a la Epistola către Efeseni el spune: „Ah, ce obicei! Ah, ce prejudecată! În zadar se face jertfa zilnică, în zadar stăm zilnic la altar. Nimeni nu se împărtășește!"[6]. O primire a Împărtășaniei deasă, reglementată însă individual aveau deja Sfântul Ciprian, care presupune împărtășirea zilnică, ca și Sfântul Vasile cel Mare, care recomanda și el primirea zilnică a Împărtășaniei, sau măcar de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea și sâmbăta. Canonul 18 al Sinodului din Agde (506) cerea credincioșilor doar să se cuminece cel puțin la Crăciun, Paști și Rusalii, dar presupune în mod evident drept regulă o primire mai deasă a Împărtășaniei.

Evoluția spre individualizarea primirii Împărtășaniei a început în Răsărit. Nomocanonul are și prescripții de puritate cultică care împiedică o împărtășire deasă. În Răsărit procesul s-a derulat lent, dar statornic. Aceasta a condus mai târziu, într-o epocă pe care n-o mai tratez firește în acest cadru, la situația în care comentariile liturgice, chiar atunci când cer, cel mai adeseori, o împărtășire deasă, sau cel puțin exprimă regretul pentru o împărtășire atât de rară, descriu cultul divin de mai târziu, de exemplu din secolul XIX, ca și cum nici n-ar mai exista o împărtășire a laicilor în cadrul Liturghiei

[6] *PG* 62, 29.

înseşi. Împărtăşirea laicilor are loc adeseori după slujbă şi de aceea e amintită abia la sfârşitul comentariilor. Lucrurile nu stau întotdeauna aşa, dar stau aşa adeseori. Prin aceasta împărtăşirea devine, în caz extrem, punctul final şi premiul exerciţiului unui post individual.

S-ar putea spune că într-adevăr cea mai gravă evoluţie liturgică se situează în sfera Împărtăşirii. Motivele pentru raritatea tot mai crescândă a primirii Împărtăşaniei stau în *supraaccentuarea* caracterului înfricoşător al cultului divin şi în înţelegerea acestuia ca dramă cultică la care se participă într-adevăr activ sufleteşte, dar pasiv trupeşte. Această evoluţie echivalează cu o individualizare care începe deja cu separaţia dintre „Liturghie" şi „Euharistie" la Sfântul Chiril, care le explică în cateheze mistagogice diferite.

În ce priveşte raritatea împărtăşaniei, la sfârşitul mileniului întâi Răsăritul e ajuns din urmă şi depăşit de Apus. Conciliul de la Lateran din 1015 cerea măcar o împărtăşire pe an. Abia odată cu papa Pius X (1903–1914) frecvenţa împărtăşirii a devenit iarăşi mai mare în Biserica Romană cultică. O mişcare similară lipseşte în Biserica Ortodoxă, deşi tendinţe corespunzătoare, în parte sub influenţă latină occidentală, există şi în Biserica Ortodoxă, îndeosebi la teologi cum sunt arhiprezbiterul Nikolai Afanasiev, protoprezbiterul Alexander Schmemann, protoprezbiterul John Meyendorff, mitropolitul Ioannis Zizioulas şi în mişcarea grecească „Zoi". Deosebit de importanţi aici sunt pentru Biserica greacă Sfântul Nicodim Aghioritul (1749–1809), iar pentru Biserica rusă Sfântul Ioan din Kronştadt (1829–1908).

8. *Aşa-numita „Liturghie clementină" din* Constituţiile Apostolice, *cartea VIII*

La Hipolit ne-a sărit în ochi puternica sa concentraţie hristologică. Puternic marcat de *Vechiul Testament* este însă un formular care ţine tot de tipul de Liturghie siriac, aşa-numita „Liturghie clementină" din cartea VIII a *Constituţiilor Apostolice*.

Foarte posibil acest formular e încă şi mai vechi decât *Catehezele mistagogice* ale Sfântului Chiril al Ierusalimului. Fiindcă el nu cuprinde, de exemplu, „Tatăl nostru". Din acest formular aflăm însă şi alte particularităţi esenţiale dincolo de Sfântul Chiril al Ierusalimului. Căci altfel decât Sfântul Chiril, care explică numai Liturghia *credincioşilor*, formularul aşa-numitei „Liturghii clementine" cuprinde întreaga Dumnezeiască Liturghie, inclusiv Liturghia Cuvântului. Potrivit aşa-numitei „Liturghii clementine", membrii prezenţi ai comunităţii sunt aşezaţi strict după stări. Avem astfel clerul, laicii (împărţiţi în bărbaţi, femei, copii, fecioare şi văduve) şi, dincolo de ei, diferite ranguri de creştini admişi la Liturghia Cuvântului, dar care nu *mai* sunt admişi la Euharistie (penitenţii) sau care nu sunt *încă* admişi la Ea (catehumenii). Slujba e constituită în felul următor:

> Patru citiri: Lege — Profeţi — Apostol — Evanghelie — mai multe alocuţiuni.
>
> Urmează prima concediere: Nici un ascultător, nici un necredincios [cu aceştia nu este posibilă nici o formă de comuniune în rugăciune, şi de aceea ei sunt concediaţi înainte de începutul părţii de rugăciune a Liturghiei].
>
> Urmează îndemnul diaconului: Rugaţi-vă, catehumeni!
>
> Credincioşii: Doamne miluieşte.
>
> Diaconul: Catehumeni, sculaţi-vă! Să ne rugăm pentru pacea lui Dumnezeu prin Hristosul Său, pentru o zi în pace, fără de păcat, în toată vremea vieţii noastre, pentru un sfârşit creştinesc, pentru un Dumnezeu bun şi milostiv, pentru iertarea greşelilor; predaţi-vă[7] Dumnezeului Nenăscut prin Hristosul Său. Plecaţi-vă şi primiţi binecuvântarea. [În ultima formulare se oglindeşte limpede o hristologie ariană sau arianizantă.]
>
> Urmează rugăciuni asemănătoare pentru cei posedaţi de duhuri rele, pentru „photizomenoi", adică pentru candidaţii la botez aflaţi în faţa botezului, şi pentru penitenţi.

---

[7] Aceasta aminteşte în formula finală obişnuită a ecteniei: „... pe noi înşine şi toată viaţă noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm".

Aceste cereri pentru diferitele grupe ale celor care nu pot participa la Euharistie şi concedierile lor sunt impuse de faptul că fiecare din aceste grupe sunt tratate deosebit.

Liturghia credincioşilor începe cu rugăciunea îngenuncherii care conţine cererea de mijlocire ce sfârşeşte cu chemarea: „Domnului să ne rugăm". Formularul păstrat nu are răspunsul „Kyrie eleison", cum va fi cazul mai târziu la ectenii. Sunt oare aceste răspunsuri numai nefixate în scris şi să fie vorba de o ectenie? Împotrivă pledează faptul că răspunsurile poporului sunt redate în alte pasaje ale „Liturghiei clementine". Totuşi, chemarea repetată încontinuu: „Domnului să ne rugăm" cu greu poate fi înţeleasă altfel decât ca un „ecfonis" primit de strigătul de cerere: „Doamne, miluieşte!"

După o altă rugăciune a credincioşilor urmează sărutarea păcii, iar apoi spălarea pe mâini a preoţilor.

Catehumenii şi toţi cei care nu sunt îndreptăţiţi să ia parte la celebrarea Euharistiei sunt deja concediaţi. „Liturghia clementină" reflectă însă într-o măsură „disciplina arcana" întrucât acum sunt repetate încă o dată chemările la ieşire:

> Nici un catehumen, nici un ascultător, nici un necredincios, nici un eterodox!
> Care v-aţi rugat prima rugăciune, ieşiţi.
> Copii, mergeţi la mama!
> Nimeni să nu fie împotriva altora, nimeni să nu fie făţarnic.

După aceste ultime avertismente darurile sunt aduse episcopului la altar, probabil deja într-un fel de intrare solemnă.

Următorul dialog introductiv se deosebeşte de cel cunoscut până acum şi în parte şi de variantele obişnuite astăzi:

> Episcopul: Harul Atotţiitorului Dumnezeu şi dragostea Domnului nostru Iisus Hristos şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi.
> Poporul: Şi cu duhul tău.
> Episcopul: Sus mintea [*nous*].
> Poporul: Avem către Domnul.
> Episcopul: Să mulţumim Domnului.
> Poporul: Vrednic şi drept lucru este.

Rugăciunea euharistică care urmează acum e întreruptă după „Praefatio" de popor cu imnul „Sanctus". E rugăciunea euharistică cea mai cuprinzătoare în conținut dintre toate cele existente, ocupând, de exemplu, în ediția Brightman opt pagini și jumătate!

(„Praefatio") [Doxologie][8]

Vrednic și drept lucru cu adevărat este a te lăuda în mine pe Tine, Cel ce ești Dumnezeu adevărat, Care ești mai înainte de cele făcute și de la Care își trage numele toată paternitatea în ceruri și pe pământ [*Ef* 3, 15], Cel singur nenăscut, fără de început, fără împărat și fără stăpân, nelipsit de nimic, Dăruitorul oricărui bine, mai presus de orice cauză și devenire, Care ești totdeauna Același și deopotrivă; din Care au venit la existență toate ca dintr-o origine. Căci Tu ești cunoașterea fără început, vederea veșnică, auzul nenăscut, înțelepciunea neînvățată, întâiul prin fire și unicul prin existență și mai presus de orice număr; Care ai adus toate de la neființă la existență prin Fiul Tău Unul-Născut, pe Care L-ai născut mai înainte de toți vecii prin voință, putere și bunătate fără intermediar, Fiu Unul-Născut, cuvânt Dumnezeu [*In* 1, 1], Înțelepciune vie, Întâi-Născut decât toată creația [*Col* 1, 15], Înger al sfatului Tău celui mare [*Is* 9, 5], Arhiereu al Tău și Închinător demn de Tine, Împărat și Domn a toată firea gândită și simțită, Care e înainte de toate și prin Care sunt toate [*Col* 1, 17; *1 Co* 8, 6].

[Lauda creației]

Căci Tu, Dumnezeule veșnic, ai făcut prin El toate și prin El învrednicești toate de pronia cuvenită, fiindcă prin El le-ai dat existența și tot prin El le-ai dăruit și existența bună; Tu ești Dumnezeul și Tatăl Fiului Tău Unul-Născut, Care prin El ai făcut înainte de toate pe Duhul Adevărului [*In* 14, 17], Tâlcuitorul și Slujitorul Unului-Născut, iar după El heruvimii și serafimii, vea-

[8] ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 82–94.

curile şi oştirile, puterile, stăpâniile şi tronurile [*Col* 1, 16], arhanghelii şi îngerii; iar după toate acestea tot prin El a creat această lume văzută şi toate cele din ea. Căci Tu eşti Cel Care ai pus cerul ca pe o boltă [*Is* 40, 22] şi l-ai întins ca un cort [*Ps* 103, 2], Care ai aşezat pământul pe nimic [*Iov* 26, 7] numai cu voia, Care ai fixat firmamentul şi ai făcut ziua şi noaptea, Care scoţi lumina din vistieriile Tale [*Ir* 10, 13; *Ps* 134, 7] şi prin strângerea ei ai adus iarăşi întunericul spre odihna vietăţilor ce se mişcă în lume, Care ai rânduit în cer soarele spre stăpânirea zilei şi luna spre stăpânirea nopţii [*Ps* 135, 8–9] şi ai înscris corul stelelor în cer spre lauda măreţiei Tale. Cel ce ai făcut apa spre băutură şi curăţire, aerul vital spre inspiraţie şi expiraţie şi emiterea vocii când limba loveşte aerul şi auzul e ajutat de el ca să primească grăirea care i se face; Care ai făcut focul spre mângâiere de întuneric, spre împlinire a nevoilor noastre, pentru a fi încălziţi şi luminaţi de el; Care ai despărţit marea cea mare de pământ şi pe una ai arătat-o navigabilă, iar pe celălalt l-ai făcut temelie pentru picioarele noastre; într-una ai înmulţit vietăţi mici şi mari [*Ps* 103, 25], iar pe celălalt l-ai umplut cu animale îmblânzite şi sălbatice, încununându-l cu diverse plante, împodobindu-l cu flori şi îmbogăţindu-l cu seminţe; Care ai alcătuit adâncul punându-i de jur-împrejur o căldare mare [*Ps* 64, 8], oceanele pline de ape sărate, împrejmuindu-le cu porţi din nisip foarte subţire [*Iov* 38, 8], Care uneori l-ai ridicat prin vânturi la mărimea munţilor, iar alteori l-ai întins într-o câmpie; uneori îl înviforezi prin vijelii, alteori îl îmblânzeşti prin senin făcându-l uşor de plutit pentru cei ce călătoresc cu navele; Cel ce ai încins cu râuri lumea făcută de Tine prin Hristosul Tău, Cel ce l-ai udat cu pâraie şi l-ai adăpat cu izvoare necontenite şi l-ai încercuit cu munţi spre aşezarea neclintită şi foarte sigură a pământului. Căci ai umplut lumea Ta şi ai împodobit-o cu plante înmiresmate şi vindecătoare, cu vieţuitoare multe şi felurite, puternice şi mai plăpânde, îmblânzite şi sălbatice, spre mâncare şi pentru lucru, cu şuierul

reptilelor şi ciripitul feluritelor păsări, cu ciclurile anilor şi numărul lunilor şi zilelor, cu ordinea anotimpurilor, cu alergările norilor producători de ploaie spre generarea de roade şi susţinerea vieţuitoarelor, grămadă de vânturi [*Iov* 28, 25] care atunci când le porunceşti suflă şi uscă mulţimea plantelor şi ierburilor. Şi n-ai creat numai lumea, ci şi pe cetăţeanul lumii, omul pe care l-ai făcut în ea, arătându-l podoabă a lumii, căci a zis Înţelepciunii Tale: „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră ca să stăpânească peste peştii mării şi păsările cerului" [*Fc* 1, 26]. De aceea l-ai făcut din suflet nemuritor şi trup supus risipirii: unul din nimic, altul din cele patru stihii şi i-ai dat după suflet cunoaşterea raţională, discernământul dreptei credinţe şi al necredinţei, observarea dreptăţii şi nedreptăţii, iar după trup i-ai dăruit cinci simţuri şi mişcarea dintr-un loc în altul.

[Economia Vechiului Legământ]

Căci Tu, Dumnezeul Atotţiitorule, ai sădit prin Hristos în Eden o grădină spre răsărit [*Fc* 2, 8], împodobind-o cu tot felul de plante comestibile şi l-ai pus în ea ca într-un cămin luxos şi creându-l i-ai dat o lege înnăscută, ca să aibă de la sine însuşi seminţele cunoaşterii lui Dumnezeu. Şi introducându-l în raiul desfătării [*Fc* 3, 23–24] i-ai lăsat libertatea de a gusta din toate [*Fc* 2, 16–17], interzicându-i gustarea doar dintr-unul singur, spre nădejdea unor lucruri mai bune ca, dacă va păzi porunca, să primească drept răsplată a ei nemurirea. El însă, prin amăgirea şarpelui şi la sfatul femeii, nepăsându-i de poruncă şi gustând din rodul oprit, l-ai izgonit pe bună dreptate din rai [*Fc* 3], dar în bunătatea Ta nu l-ai trecut cu vederea pentru a fi pierdut definitiv, căci era creatura Ta, ci Tu, Care i-ai supus creaţia, i-ai dat să-şi câştige hrana prin sudorile şi ostenelile lui, deşi Tu eşti Cel ce faci să încolţească, să crească şi să se coacă toate; şi adormindu-l puţin l-ai chemat cu jurământ [*Evr* 6, 17] la o naştere din nou şi desfiinţând hotarul morţii i-ai făgăduit viaţă din înviere. Dar n-ai făcut numai acest lucru,

ci ai revărsat urmaşii lui într-o mulţime nenumărată, pe cei care au stăruit în Tine i-ai slăvit, pe cei care s-au depărtat de Tine i-ai pedepsit, primind jertfa lui Abel pentru că era a unui cuvios, dar întorcând spatele darului ucigaşului de frate Cain pentru că era a unui spurcat [*Fc* 4]; pe lângă acestea pe Set şi pe Enos i-ai luat la Tine, iar pe Enoh l-ai mutat la Tine [*Fc* 4, 25–26; 5, 24]. Căci Tu eşti Creatorul oamenilor şi Dăruitorul Vieţii, Plinitorul lipsurilor, Dătătorul Legilor şi Răsplătitorul celor care le încalcă; Care ai adus asupra lumii marele potop [*Fc* 6–9] din pricina necucerniciilor oamenilor şi l-ai izbăvit din potop în arcă pe Noe cu opt suflete [*1 Ptr* 3, 20], făcând sfârşitul unei omeniri şi începutul alteia, viitoare. Tu eşti Cel Care ai aprins un foc înfricoşător împotriva celor cinci oraşe ale sodomenilor [*Fc* 19] schimbând în sare pământul lor roditor din pricina răutăţii locuitorilor lui, iar pe cuviosul Lot l-ai răpit din foc. Tu eşti Cel Care l-ai izbăvit pe Avraam din necredinţa strămoşilor lui, l-ai făcut moştenitor al lumii [*Fc* 12], şi i-ai arătat pe Hristosul Tău [*In* 8, 56], Care l-ai rânduit arhiereu al cultului Tău pe Melchisedec [*Fc* 14, 18], Care pe mult încercatul Tău slujitor Iov l-ai arătat biruitor asupra şarpelui, iniţiatorul răului, Care l-ai făcut pe Isaac fiu al făgăduinţei [*Fc* 17, 19], Care l-ai revărsat pe Iacob, părinte a doisprezece copii, şi pe cei din el într-o mulţime şi l-ai făcut să intre în Egipt în număr de şaptezeci şi cinci de suflete [*Fc* 46, 27]. Tu, Doamne, nu i-ai trecut cu vederea lui Iosif, ci i-ai dat drept răsplată a cumineniei lui păstrate pentru Tine stăpânirea asupra egiptenilor [*Fc* 41]. Tu, Doamne, din pricina făgăduinţelor făcute părinţilor lor, n-ai trecut cu vederea nici pe evreii împilaţi de egipteni, ci i-ai izbăvit pedepsindu-i pe egipteni [*Iş* 1–15]. Dar pentru că oamenii au stricat legea naturală şi au socotit creaţia când mişcându-se de la sine, când au cinstit-o mai mult decât trebuie şi au pus-o pe acelaşi plan cu Tine, Dumnezeul a toate, nu i-ai lăsat să rătăcească, ci ai arătat pe sfântul tău slujitor Moise şi prin el ai dat legea scrisă spre ajutor al celei naturale, şi aşa ai arătat creaţia drept

lucrul tău şi ai izgonit rătăcirea politeistă; pe Aaron şi pe urmaşii lui i-ai slăvit cu cinstea preoţiei, iar pe evrei când păcătuiau îi pedepseai, iar când se întorceau îi primeai. Pe egipteni i-ai pedepsit cu zece plăgi; despărţind marea, i-ai trecut prin ea pe israeliţi, iar pe egipteni, care-i urmăreau, i-ai dat pierzaniei înecându-i sub ape; ai îndulcit cu un lemn apa amară, iar dintr-o stâncă tare ai revărsat apă; ai făcut să ploaie din cer mană, iar din văzduh prepeliţe; le-ai dat un stâlp de foc spre luminare noaptea şi un stâlp de nor ziua spre umbrire de arşiţă; l-ai arătat strateg pe Iosua şi prin el ai surpat şapte neamuri ale canaaniţilor; ai despărţit apele Iordanului şi ai secat râurile Etanului [*Ps* 73, 15], ai doborât zidurile [Ierihonului] fără maşini de asediu şi fără mână de om.

[„Trisaghion"-ul biblic]

Pentru toate acestea slavă Ţie, Stăpâne Atotţiitorule. Ţie [Tată] se închină toată ceata netrupească şi sfântă [a îngerilor]; Ţie Se închină Mângâietorul, iar înainte de toate sfântul Tău Rob Iisus, Hristosul, Domnul şi Dumnezeul nostru, Îngerul Tău şi Arhistrategul puterii Tale, şi arhiereu veşnic şi fără sfârşit; Ţie se închină oştirile nenumărate şi veşnice ale îngerilor, arhanghelilor, domniilor, stăpâniilor şi puterilor [*Col* 1, 16], heruvimii şi serafimii cei cu şase aripi, care cu două îşi acoperă picioarele, cu două feţele, cu două capetele, iar cu două zboară [*Is* 6, 2], zicând împreună cu mii de mii de arhangheli şi zeci de mii de zeci de mi de îngeri, strigând neîncetat şi fără tăcere — şi tot poporul să spună împreună —:

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin e cerul şi pământul de slava Lui [*Is* 6, 3]! Binecuvântat eşti în veci. Amin [*Rm* 1, 25; 9, 5].

Şi arhiereul să spună în continuare:

[Economia mântuirii în Hristos]

Căci cu adevărat eşti sfânt şi preasfânt, preaînalt şi înălţat în veci [*Dn* 5, 52]. Sfânt e şi Fiul Tău Unul-Născut, Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, Care

în toate Îţi slujeşte Ţie, Dumnezeului şi Tatălui Său la o creaţie diversă şi o providenţă corespunzătoare; Care n-a trecut cu vederea neamul oamenilor care pierea, ci după legea naturală, după îndemnurile Legii [scrise], după mustrările profeţilor şi ocrotirile îngerilor — căci întrucât au stricat împreună cu Legea scrisă şi legea naturală şi şi-au scos din amintire potopul, focul, plăgile egiptenilor, junghierile palestinienilor, urmau să piară aproape cu toţii —, cu voia Ta Însuşi Creatorul omului a binevoit a se face om, Legiuitorul S-a făcut ajuns sub legi; arhiereul S-a făcut jertfă, iar Păstorul S-a făcut oaie; şi Te-a împăcat cu lumea [*2 Co* 5, 19], şi i-a eliberat pe toţi de mânia care zăcea asupra lor, născându-Se din Fecioară, născându-Se în trup, El Dumnezeu Cuvântul [*In* 1, 1] Fiul Cel iubit [*Mt* 3, 17], Cel mai întâi născut decât toată creaţia [*Ga* 1, 15], potrivit proorociilor rostite despre Sine de El Însuşi, S-a născut din sămânţa lui David [*Rm* 1, 3] şi a lui Avraam, din seminţia lui Iuda; şi Cel Care i-a plămădit pe toţi cei născuţi a ajuns în pântec de Fecioară, Cel fără trup S-a întrupat şi Cel Născut mai înainte de veci S-a născut în timp. Şi vieţuind cu cuviosie şi învăţând în chip legiuit, a alungat dintre oameni toată boala şi neputinţa [*Mt* 4, 23], făcând semne şi minuni în popor [*FA* 5, 12], a gustat hrană, băutură şi somn Cel ce hrăneşte pe toţi cei care au nevoie de hrană şi satură în bunăvoirea Lui tot ce-i viu [*Ps* 144, 16], a făcut arătat Numele Său [*In* 17, 6] celor care nu-l cunoşteau, a pus pe fugă neştiinţa, a reaprins dreapta credinţă şi buna cinstire, a împlinit voia Ta, a desăvârşit lucrul pe care I l-ai dat [*In* 17, 4]. Şi după ce a făcut toate acestea, fiind ţinut de mâinile fără de lege ale preoţilor şi arhiereilor cu nume mincinos şi ale poporului nelegiuit prin vânzarea celui ce bolea de răutate, şi pătimind cu îngăduinţa Ta multe şi suferind toată necinstea, predat fiind lui Pilat şi fiind judecat El Judecătorul şi osândit El Mântuitorul, a fost pironit pe cruce El Cel Nepătimitor, a murit El Cel prin fire nemuritor şi a fost îngropat El Cel de viaţă făcător, ca să-i dezlege de

lucrul tău şi ai izgonit rătăcirea politeistă; pe Aaron şi pe urmaşii lui i-ai slăvit cu cinstea preoţiei, iar pe evrei când păcătuiau îi pedepseai, iar când se întorceau îi primeai. Pe egipteni i-ai pedepsit cu zece plăgi; despărţind marea, i-ai trecut prin ea pe israeliţi, iar pe egipteni, care-i urmăreau, i-ai dat pierzaniei înecându-i sub ape; ai îndulcit cu un lemn apa amară, iar dintr-o stâncă tare ai revărsat apă; ai făcut să ploaie din cer mană, iar din văzduh prepeliţe; le-ai dat un stâlp de foc spre luminare noaptea şi un stâlp de nor ziua spre umbrire de arşiţă; l-ai arătat strateg pe Iosua şi prin el ai surpat şapte neamuri ale canaaniţilor; ai despărţit apele Iordanului şi ai secat râurile Etanului [*Ps* 73, 15], ai doborât zidurile [Ierihonului] fără maşini de asediu şi fără mână de om.

[„Trisaghion"-ul biblic]

Pentru toate acestea slavă Ţie, Stăpâne Atotţiitorule. Ţie [Tată] se închină toată ceata netrupească şi sfântă [a îngerilor]; Ţie Se închină Mângâietorul, iar înainte de toate sfântul Tău Rob Iisus, Hristosul, Domnul şi Dumnezeul nostru, Îngerul Tău şi Arhistrategul puterii Tale, şi arhiereu veşnic şi fără sfârşit; Ţie se închină oştirile nenumărate şi veşnice ale îngerilor, arhanghelilor, domniilor, stăpâniilor şi puterilor [*Col* 1, 16], heruvimii şi serafimii cei cu şase aripi, care cu două îşi acoperă picioarele, cu două feţele, cu două capetele, iar cu două zboară [*Is* 6, 2], zicând împreună cu mii de mii de arhangheli şi zeci de mii de zeci de mi de îngeri, strigând neîncetat şi fără tăcere — şi tot poporul să spună împreună —:

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin e cerul şi pământul de slava Lui [*Is* 6, 3]! Binecuvântat eşti în veci. Amin [*Rm* 1, 25; 9, 5].

Şi arhiereul să spună în continuare:

[Economia mântuirii în Hristos]

Căci cu adevărat eşti sfânt şi preasfânt, preaînalt şi înălţat în veci [*Dn* 5, 52]. Sfânt e şi Fiul Tău Unul-Născut, Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, Care

în toate Îţi slujeşte Ţie, Dumnezeului şi Tatălui Său la o creaţie diversă şi o providenţă corespunzătoare; Care n-a trecut cu vederea neamul oamenilor care pierea, ci după legea naturală, după îndemnurile Legii [scrise], după mustrările profeţilor şi ocrotirile îngerilor — căci întrucât au stricat împreună cu Legea scrisă şi legea naturală şi şi-au scos din amintire potopul, focul, plăgile egiptenilor, junghierile palestinienilor, urmau să piară aproape cu toţii —, cu voia Ta Însuşi Creatorul omului a binevoit a se face om, Legiuitorul S-a făcut ajuns sub legi; arhiereul S-a făcut jertfă, iar Păstorul S-a făcut oaie; şi Te-a împlânzit pe Tine Dumnezeul şi Tatăl Lui şi Te-a împăcat cu lumea [*2 Co* 5, 19], şi i-a eliberat pe toţi de mânia care zăcea asupra lor, născându-Se din Fecioară, născându-Se în trup, El Dumnezeu Cuvântul [*In* 1, 1] Fiul Cel iubit [*Mt* 3, 17], Cel mai întâi născut decât toată creaţia [*Ga* 1, 15], potrivit proorociilor rostite despre Sine de El Însuşi, S-a născut din sămânţa lui David [*Rm* 1, 3] şi a lui Avraam, din seminţia lui Iuda; şi Cel Care i-a plămădit pe toţi cei născuţi a ajuns în pântec de Fecioară, Cel fără trup S-a întrupat şi Cel Născut mai înainte de veci S-a născut în timp. Şi vieţuind cu cuviosie şi învăţând în chip legiuit, a alungat dintre oameni toată boala şi neputinţa [*Mt* 4, 23], făcând semne şi minuni în popor [*FA* 5, 12], a gustat hrană, băutură şi somn Cel ce hrăneşte pe toţi cei care au nevoie de hrană şi satură în bunăvoirea Lui tot ce-i viu [*Ps* 144, 16], a făcut arătat Numele Său [*In* 17, 6] celor care nu-l cunoşteau, a pus pe fugă neştiinţa, a reaprins dreapta credinţă şi buna cinstire, a împlinit voia Ta, a desăvârşit lucrul pe care I l-ai dat [*In* 17, 4]. Şi după ce a făcut toate acestea, fiind ţinut de mâinile fără de lege ale preoţilor şi arhiereilor cu nume mincinos şi ale poporului nelegiuit prin vânzarea celui ce bolea de răutate, şi pătimind cu îngăduinţa Ta multe şi suferind toată necinstea, predat fiind lui Pilat şi fiind judecat El Judecătorul şi osândit El Mântuitorul, a fost pironit pe cruce El Cel Nepătimitor, a murit El Cel prin fire nemuritor şi a fost îngropat El Cel de viaţă făcător, ca să-i dezlege de

suferință și să-i smulgă morții pe cei pentru care a venit, să smulgă din legăturile diavolului și să-i izbăvească pe oameni din amăgirea lui. Și a înviat a treia zi și petrecând timp de patruzeci de zile cu ucenicii Săi, a fost înălțat la ceruri și a șezut de-a dreapta Ta, a Dumnezeului și Tatălui Său.

(„Anamnesis") [Amintirea Cinei Noului Legământ]

Aducându-ne aminte deci de cele ce a răbdat pentru noi, Îți mulțumim Ție, Părinte Atotțiitorule [*Ap* 11, 17], nu cât ar trebui, ci cât putem și plinim porunca Lui. Căci în noaptea în care a fost vândut, luând pâine cu sfintele și preacuratele Sale mâini, privind în sus spre Tine, Dumnezeul și Tatăl Său, frângând a dat ucenicilor Săi zicând: „Aceasta e taina noului legământ. Luați din ea. Mâncați. Acesta este Trupul Meu Care Se frânge pentru mulți spre iertarea păcatelor" [*1 Co* 11, 24–25]. Asemenea, amestecând paharul din vin și din apă și sfințindu-l l-a dat lor zicând: „Beți dintru acesta toți. Acesta e Sângele Meu, Care pentru mulți Se varsă spre iertarea păcatelor [*Mt* 26, 27–28]. Aceasta să faceți întru amintirea Mea, căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moarta Mea vestiți până ce voi veni [*1 Co* 11, 24–26]."

Aducându-ne deci aminte de patima Lui, de moarte, de Înviere, de urcarea înapoi la ceruri și de a doua Sa venire care va să fie, în care va veni cu slavă și putere să judece viii și morții și să dea fiecăruia după faptele lui, îți aducem ofrandă Ție, Împăratului și Dumnezeu, după porunca Lui această pâine și paharul acesta, mulțumindu-Ți prin El pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-Ți slujim ca preoți.

(„Epiklesis") [Invocarea Duhului Sfânt]

Și Te rugăm să privești cu bunăvoință peste darurile acestea puse înaintea ta, Dumnezeule Care n-ai lipsă de nimic, și să binevoiești în ele spre cinstea Hristosului Tău, și să trimiți peste jertfa aceasta pe Duhul Tău Cel

Sfânt, Martorul pătimirilor Domnului Iisus, ca să arate această pâine Trupul Hristosului Tău şi paharul acesta Sângele Hristosului Tău, ca aceia care se vor împărtăşi din el să se întărească în dreapta credinţă, să dobândească iertarea păcatelor, să fie izbăviţi de diavol şi de rătăcirea lui, să se umple de Duhul Sfânt, să se facă vrednici de Tine, să câştige viaţa veşnică, împăcându-Te cu ei, Stăpâne Atotţiitorule.

(„Intercessio") [Mijlocirile]

Încă Te rugăm, Doamne, pentru sfânta Ta Biserică cea de la o margine la alta a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump Sângele Hristosului Tău [*1 Ptr* 1, 19], ca să o păzeşti neclătinată şi neînviforată până la sfârşitul veacului, şi pentru întreg episcopatul care drept învaţă cuvântul adevărului Tău [*2 Tim* 2, 15].

Încă Te chemăm şi pentru a mea nimicnicie care Îţi aduce această ofrandă pentru prezbiteriu, pentru diaconi şi tot clerul, ca pe toţi să-i înţelepţeşti şi să-i umpli de Duhul Sfânt.

Încă Te chemăm, Doamne, pentru împărat, pentru cei din dregătorii [*1 Tim* 2, 12] şi pentru toată oştirea, ca să aibă pace cele ale noastre, pentru ca petrecând în linişte şi înţelegere toată vremea vieţii noastre, să Te slăvim prin Iisus Hristos, nădejdea noastră [*1 Tim* 1, 1].

Încă Îţi aducem această ofrandă şi pentru toţi sfinţii care Ţi-au bineplăcut din veac, patriarhi, proroci, drepţi, apostoli, mucenici, mărturisitori, episcopi, prezbiteri, diaconi, ipodiaconi, citeţi, cântăreţi, fecioare, văduve, laici şi toţi ale căror nume le ştii Tu Însuţi.

Încă Îţi aducem ofrandă şi pentru poporul acesta, ca să-l arăţi spre lauda Hristosului Tău preoţie împărătească, neam sfânt [*1 Ptr* 2, 9]; pentru cei care vieţuiesc în feciorie şi curăţie, pentru văduvele Bisericii, pentru cele care vieţuiesc în nunţi cinstite şi facere de prunci, pentru copiii poporului Tău, ca să nu-l faci lepădat pe nici unul din noi.

Încă Te rugăm şi pentru oraşul acesta şi pentru cei ce locuiesc în el, pentru cei bolnavi, pentru cei ce sunt în

amară robie, pentru cei din surghiunuri, pentru cei din închisori, pentru cei ce călătoresc pe ape şi pe uscat, ca să fii ajutorul şi ocrotitorul tuturor.

Încă Te chemăm pentru cei ce ne urăsc şi ne prigonesc din pricina Numelui Tău [*Mt* 10, 22], pentru cei ce sunt în afară şi pentru cei rătăciţi, ca să-i întorci spre bine şi să îmblânzeşti mânia lor.

Încă Te chemăm şi pentru catehumenii Bisericii, pentru cei înviforaţi de cel străin şi pentru fraţii noştri care sunt în pocăinţă, ca pe cei dintâi să-i desăvârşeşti în credinţă, pe ceilalţi să-i curăţeşti de întinarea celui rău, iar celorlalţi să le primeşti pocăinţa şi să le ierţi lor şi nouă păcatele noastre.

Încă Îţi aducem această ofrandă şi pentru bună întocmirea văzduhului şi pentru îmbelşugarea roadelor pământului, ca gustând necontenit din bunătăţile de la Tine, să Te lăudăm neîncetat pe Tine Cel ce dai hrană la tot trupul [*Ps* 135, 25].

Încă Te chemăm şi pentru cei care din binecuvântate pricini nu sunt de faţă, ca păzindu-ne pe toţi în dreapta credinţă să ne aduni în Împărăţia Hristosului Tău, Dumnezeul a toată firea simţită şi gândită, Împăratul nostru, neschimbaţi, ireproşabili şi nevinovaţi.

Pentru că Ţie se cuvine prin El toată slava, cinstea şi mulţumirea, şi din pricina Ta şi împreună cu Tine I se cuvine şi Lui cinste şi închinare în Duhul Sfânt acum şi pururea şi în vecii neştirbiţi şi nesfârşiţi ai vecilor. Amin.

E o întrebare dacă rugăciunea a fost vreodată întrebuinţată aşa sau dacă a fost numai un formular cu valoare de exemplu, menit să înfăţişeze toate posibilităţile de dezvoltare. Între altele, rugăciunea e interesantă datorită introducerii ei („Praefatio") puternic vechi-testamentare cu lauda amplă a Creatorului şi a istoriei vechi-testamentare a mântuirii expusă pe larg.

După „Sanctus" urmează partea hristologică. După cuvintele de instituire introduse printr-un „căci" de fundamentare, urmează „anamneza" care conţine în ea şi anamneza celei de-a Doua Veniri. După epicleză, după „intercessio", şi după doxologia finală, poporul primeşte rugăciunea cu „Amin".

Înainte de împărtășire răsună chemarea „Sfintele sfinților" și răspunsul imnic al poporului. Drept psalm al împărtășirii servește *Psalmul* 33. Încheierea o formează, de fiecare dată cu o chemare premergătoare a diaconului, o rugăciune de mulțumire și o rugăciune de binecuvântare a episcopului.

Rugăciunea euharistică din *Constituțiile Apostolice* e chiar și în lungimea ei incomparabilă o unitate închisă. Prin aceasta ea a păstrat împreună cu *toate* rugăciunile euharistice răsăritene — spre deosebire de cele apusene — continuitatea nemijlocită cu sinagoga.

În același timp, e limpede că în prima ei parte „Liturghia clementină" se deosebește foarte clar și profund de Dumnezeiasca Liturghie așa cum e celebrată astăzi în Biserica Ortodoxă. Și această deosebire nu este fundamentată numai local. În a doua ei parte, euharistică, dimpotrivă, „Liturghia clementină" corespunde în foarte mare măsură, în ce privește *structura*, cu Dumnezeiasca Liturghie de astăzi. În formulările rugăciunilor există, din contră, destul de multe deosebiri explicabile în parte prin tradițiile locale deosebite, în parte prin influența ariană, care însă în rugăciunea euharistică însăși e extrem de redusă.

9. Liturghia din Antiohia după mărturia Sfântului Ioan Hrisostom

Sfântul Ioan Hrisostom (354–407) și-a început cariera ca retor (avocat). După botez a trăit câțiva ani în cea mai severă asceză, apoi în anul 381 a fost sfințit diacon în Antiohia, unde a fost făcut preot în anul 386, devenind predicator în biserica principală a Antiohiei. Această slujire a îndeplinit-o până în anul 397, când a fost adus la Constantinopol și, în ciuda împotrivirii sale, a fost sfințit episcop. Din predicile sale din capitală cunoaștem ca într-o oglindă situația bisericească a poporului din Constantinopol: comportament turbulent la slujbe, participare scăzută la împărtășanie, acute contraste sociale chiar și între creștini.

Cele mai multe din predicile hrisostomiene provin din perioada antiohiană. Aceste predici antiohiene conțin o mulțime

de aluzii la cultul divin şi la desfăşurarea lui, astfel încât F.E. Brightman a putut face cu succes încercarea unei reconstituiri a cultului divin din Antiohia pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom. Încercarea a fost repetată mai târziu de mitropolitul Nicodim al Leningradului şi, mai recent, de Frans van de Paverd[9].

Mai întâi avem nenumărate informaţii cu privire la edificiul bisericesc:

Credincioşii îşi spală mai întâi mâinile înainte de începerea serviciului divin (la intrarea în casa lui Dumnezeu trebuie deci să fi existat, ca şi astăzi la orice moschee, una sau mai multe vase de curăţire, care supravieţuiesc în vasele cu apă sfinţită din bisericile romano-catolice). La intrarea în incinta bisericii credincioşii sărutau stâlpii uşii. Bariere (grilaje) separau bărbaţii şi femeile. Altarul e acoperit de o perdea (deasupra altarului există probabil deja un „ciborium" sau baldachin). În timpul serviciului divin celebranţii purtau veşminte albe.

Preotul şede la predică pe un tron, pe care urcă îndată după intrarea în biserică.

Începe slujba.

Preotul: Pace vouă.

Poporul: Şi duhului tău.

Citire din profeţi.

Citirea Apostolului.

Psaltul cântă un psalm. [În Apus din acesta s-a dezvoltat aşanumitul „Graduale", în Răsărit şi Apus versetul „Aliluia".]

Evanghelia.

Predicatorul: Pace tuturor.

Poporul: Şi duhului tău.

Începe predica.

[După predică urmează concedierile. Catehumenii zac întinşi în poziţie de „proskyneză" (spre deosebire de credincioşi, acest lucru le este permis şi poruncit catehumenilor şi în zi de duminică).]

---

[9] Mitrop. NIKODIM (ROTOV), *Hristianskie hram* (cf. „Bibliografie"); FRANS VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiochien* (cf. „Bibliografie").

Diaconul: Să ne rugăm stăruitor pentru catehumeni.

Poporul: Doamne, miluieşte [*Kyrie eleison*].

Diaconul: Să stăm bine şi să ne rugăm

— ca atotputernicul şi milostivul Dumnezeu să audă rugăciunea noastră [probabil aici ca la orice cerere urmează răspunsul poporului *Kyrie eleison*];

— ca să deschidă auzul inimilor lor şi să-i înveţe cuvântul adevărului;

— ca să sădească în ei frica Sa şi să întărească în cugetul lor credinţa în El;

— ca să le descopere Evanghelia dreptăţii;

— ca să le dea minte înţeleaptă şi aprinsă după Dumnezeu şi purtare virtuoasă, ca să gândească pururea la El şi să cugete cele ale Sale, să facă cele ale Lui, să petreacă în legea Lui ziua şi noaptea, să ia aminte la poruncile Lui şi să păzească dreptatea Lui.

Să ne rugăm stăruitor pentru ei

— ca Domnul să-i mântuiască de toată lupta cea rea şi nedreaptă, de orice încălcare diavolească şi de toată strâmtorarea celui potrivnic;

— ca să-i facă vrednici la vremea potrivită de baia renaşterii, de iertarea păcatelor şi de veşmântul nestricăciunii;

— ca să binecuvânteze intrările şi ieşirile lor, toată viaţa lor, casele şi slugile lor, ca să-i înveţe şi să-i binecuvânteze pe copiii lor, să-i aducă la măsura lui Hristos şi să-i înţelepţească;

— ca să îndrepte gândurile lor spre cele de folos.

Sculaţi-vă.

Cereţi, catehumeni, înger de pace.

[Probabil că acum urma răspunsul corespunzător: Dă, Doamne!]

— Gânduri curate şi paşnice!

— Zi paşnică şi pace pentru toate zilele vieţii voastre

— Sfârşit creştinesc;

— Cele bune şi de folos;

— Predaţi-vă Dumnezeului Celui Viu şi Hristosului Său.

Plecaţi-vă capetele [pentru binecuvântare].

Preotul: Pace tuturor.

Poporul: Şi duhului tău.

Urmează binecuvântarea celor care urmează să fie concediați, încă în formă de rugăciune[10].

[Rugăciunea de binecuvântare nu ni s-a transmis în predicile hrisostomiene.]

Toți răspund: Amin.

[În chip asemănător sună apoi rugăciunile pentru posedați și pentru penitenți.]

[Formula de concediere pentru penitenți Sfântul Ioan Hrisostom o numește în mod expres (formula pentru catehumeni și posedați trebuie să fi sunat asemănător)]:

Cei ce sunteți în pocăință, ieșiți toți.

Acum se închid ușile.

Urmează Liturghia credincioșilor.

Sfântul Ioan Hrisostom vorbește de faptul că la început toți credincioșii șed pe jos, fapt surprinzător pentru Liturghia de duminica.

Ectenie. [Cu o ectenie începe Liturghia credincioșilor și în liturghia arhierească de astăzi, nu însă în celebrarea Liturghiei de duminică obișnuite la parohii sau mănăstiri.]

Diaconul: Să ne rugăm pentru toată lumea.

Poporul și copiii din cor răspund: *Kyrie eleison.*

[Faptul că întotdeauna copiii sunt evidențiați drept cântăreți liturgici e important. E limpede că nu toate cântările sunt cântate de popor.]

Diaconul: Să ne rugăm pentru Biserica de la o margine la alta a pământului;

[Răspunsul continuu sună: *Kyrie eleison.*]

— pentru toți episcopii, preoții și ajutoarele lui, ca să învețe drept cuvântul adevărului;

— pentru împărați și cei puternici;

— pentru cei ce sunt aici și pretutindeni;

— pentru cei ce sunt în insule, în mine și amară robie [insulele înseamnă aici locurile de surghiun];

— pentru cei posedați;

— pentru pământ și mare;

— pentru aer;

---

[10] Cf. astăzi rugăciunea amvonului.

Toţi se ridică în picioare.

Diaconul: Să cerem înger de pace;

— Gânduri curate şi paşnice.

Preotul: Pace tuturor.

Poporul: Şi duhului tău.

Urmează o rugăciune de binecuvântare.

După care urmează sărutarea păcii:

Să se sărute toţi care vor să aducă daruri.

[Evident la Antiohia trebuie să fi existat o procesiune de aducere a darurilor („Offertorium").]

Diaconul: Ieşiţi cei care nu vă puteţi ruga. [Motivele pentru care rugăciunea nu era cu putinţă nu sunt numite, dar este evident vorba de faptul că la celebrarea euharistică trebuiau să participe numai cei care se şi împărtăşesc. La Constantinopol însă exista pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom probabil o altă practică: cei care nu se împărtăşeau rămâneau în biserică şi luau parte la rugăciunea euharistică.]

Diaconul: Recunoaşteţi-vă întreolaltă. [Credincioşii sunt îndemnaţi să vadă dacă în biserică n-au rămas cei care nu sunt admişi.]

— Să stăm drepţi şi să stăm bine!

Anaforaua:.

Preotul: Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toţi;

Poporul: Şi cu duhul tău.

Preotul: Sus inimile şi mintea.

Poporul: Le avem la Domnul.

Preotul: Să mulţumim Domnului.

Poporul: Vrednic şi drept lucru este.

După care preotul începe rugăciunea euharistică. [Cu privire la noţiunea de *eucharistia*, Sfântul Ioan Hrisostom spune în *Omilia 24 la Epistola 1 către Corinteni:* „Când eu spun «eucharistia» deschid comoara binefacerilor lui Dumnezeu şi îmi aduc aminte (*anamnisko*) de acele mari daruri. Şi noi când aducem mulţumirile deasupra paharului pentru binefacerile negrăite ale lui Dumnezeu de care ne-am bucurat, îl aducem şi ne împărtăşim din el mulţumindu-I pentru că a eliberat

neamul omenesc din greşeală, că pe cei ce stăteau departe i-a adus aproape, că pe cei care nu mai aveau nici o nădejde şi erau fără Dumnezeu în lume i-a făcut fraţii şi împreună-moştenitori cu El. Pentru toate acestea Îi mulţumim." Aceasta este fără discuţie parafraza unei rugăciuni anamnetice.]

Există un citat şi pentru „Sanctus": „Când în timpul Tainelor stai împreună cu heruvimii şi serafimii, gândeşte-te cum poţi spune împreună cu ei: Sfânt, Sfânt, Sfânt... plin e cerul şi pământul de slava Sa".

Că apar şi cuvintele de instituire o atestă următorul citat: „Jertfa este aceeaşi pe care Hristos a dat-o ucenicilor şi pe care o săvârşesc acum preoţii, precum şi cuvintele pe care le spune Dumnezeu, sunt aceleaşi ca şi cele pe care le spune acum preotul. De aceea şi jertfa este aceeaşi."

Despre epicleză Sfântul Ioan Hrisostom vorbeşte ocazional: Preotul stă înainte şi-şi întinde mâinile spre cer şi cheamă Duhul Sfânt să pogoare şi să atingă darurile puse înainte, ca prin aceasta harul să coboare asupra jertfei, să aprindă sufletele şi să le facă mai strălucitoare decât argintul în cuptor. „Căci aici stă preotul şi coboară nu un foc, ci pe Duhul Sfânt." În cartea VI a tratatului *Despre Preoţie* se spune: „Când cheamă pe Duhul Sfânt, când săvârşeşte jertfa cea înfricoşătoare şi când atinge necontenit pe Stăpânul obştesc al tuturor, unde anume îl vom pune [pe preot]...?"

E vorba ocazional şi despre semnul crucii ca semn de binecuvântare: „Preotul face semnul crucii peste darurile care stau înainte".

Rugăciunea de mijlocire („Intercessio") e menţionată şi comentată în felul următor:

„Jertfa de ispăşire pentru întreaga lume stă de faţă şi de aceea cutezăm să ne rugăm pentru întreg pământul, apoi pentru Biserica universală de la o margine la alta a pământului. Acum preotul Îl roagă pe Dumnezeu să potolească pretutindeni războaiele, să înceteze tulburările, rugându-L pentru pace, recolte bune şi pentru izbăvirea grabnică a fiecăruia de gânduri rele atât în particular, cât şi în public. În faţa dumnezeieştilor Taine îi pomenim şi pe cei plecaţi de aici şi ne rugăm pentru ei acolo unde e Mielul care ridică păcatele lumii."

Rugăciunea sfârşeşte cu o doxologie la care poporul răspunde: „Amin."

„Tatăl nostru" rostit de preoţi şi popor e presupus ca parte a Liturghiei.

E amintită frângerea pâinii şi tot aşa chemarea: „Sfintele sfinţilor".

La împărtăşanie psalţii cântă *Psalmul* 144. Antifon e versetul „Ochii tuturor spre Tine nădăjduiesc..." Împărtăşania e împărţită de diaconi.

Urmează o ultimă rugăciune de mulţumire, apoi concedierea cu cuvintele:

„Cu pace să ieşim."

III

Anaforalele întrebuințate astăzi în Biserica Ortodoxă

1. Liturghia Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Hrisostom în uzul Bisericii Ortodoxe

În secolul IV Bizanțul, Noua Romă, urcă politic și bisericesc la rangul de a doua capitală a Imperiului roman. Prin canonul 3, Sinodul II Ecumenic (381) îi recunoaște Constantinopolului un loc de onoare îndată după Roma. Canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Chalcedon asigură Constantinopolului deplina egalitate cu Roma și întâietatea în Răsărit, eliminând în favoarea Constantinopolului concurența scaunului episcopal al Alexandriei, cel mai important până atunci în Răsărit.

Această evoluție politico-bisericească are consecințe și pentru istoria Dumnezeieștii Liturghii. Liturghia capitalei Constantinopol câștigă treptat în importanță. Constantinopolul preia mai întâi Liturghia antiohiană, pe care o dezvoltă, iar aceasta se repercutează și asupra uzului ei la Antiohia. Minoritatea ortodoxă chalcedoniană din Egipt preia în Liturghia ei, Liturghia Sfântului Marcu, tot mai mult elemente ale ritului capitalei bizantine, până când aceasta înlocuiește cu totul această Liturghie. În secolul XII însă Liturghia Sfântului Marcu se întindea chiar dincolo de spațiul Egiptului.

Astăzi în familia Bisericilor Ortodoxe care primesc Sinodul de la Chalcedon se folosesc patru formulare liturgice: Liturghiile Sfinților Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare și Iacob Fra-

tele Domnului, precum şi Liturghia darurilor mai înainte sfinţite. Aceasta din urmă nu conţine însă o sfinţire a darurilor şi de aceea nici nu poate fi considerată ca atare o Liturghie în sens strict; mult mai numeroase decât elementele din liturghie sunt aici cele dintr-o vecernie specială.

Liturghia Sfântului Iacob, cea mai veche liturghie din Ierusalim, ca şi *Liturghia Sfântului Marcu*, au fost amândouă înlocuite de Liturghia bizantină. Afară de unele încercări de reînviorare în unele locuri, această Liturghie se săvârşeşte şi astăzi în Ierusalim, de praznicul Apostolului Iacob şi duminica dinaintea Naşterii Domnului.

Liturghiile Sfinţilor Ioan Hrisostom şi Vasile cel Mare sunt astăzi identic structurate, deosebindu-se numai prin unele rugăciuni rostite în taină şi prin anafora. Aici a avut loc un proces de asimilare reciprocă a celor două Liturghii, mai cu seamă Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom fiind asimilată cu cea a Sfântului Vasile. Dintre deosebirile încă existente — fiindcă astăzi din păcate cel mai adeseori anaforaua e rostită în taină — se pot auzi numai următoarele:

1) Anumite cântări sunt cântate *numai* la Liturghia Sfântului Vasile: Imnul „Să tacă tot trupul" şi imnul Maicii Domnului „De tine se bucură, cea plină de har, toată făptura".

2) Pe lângă aceste deosebiri imnice mai există o deosebire perceptibilă în modul de introducere a cuvintelor de instituire privitoare la pâine şi vin. La Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom sunt rostite cu glas tare numai cuvintele lui Hristos; la Liturghia Sfântului Vasile se rostesc însă cu glas tare şi cuvintele: „A dat sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli zicând..."

Astăzi Liturghia folosită în mod normal este Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom. Liturghia Sfântului Vasile e celebrată doar de zece ori pe an: în ajunul Naşterii Domnului, în ajunul Bobotezei (ocazional chiar şi de aceste două praznice atunci când ele cad în anumite zile ale săptămânii); pe 1 ianuarie (praznicul Sfântului Vasile), în duminicile Postului Mare, afară de duminica Floriilor, în Joia Mare şi în Sâmbăta Mare. Folosirea Liturghiei Sfântului Vasile n-are desigur nimic de a face cu schimbarea anului bisericesc, are însă cu legea formulată de Anton Baumstark a păstrării elementelor vechi în

timpuri liturgice speciale cum sunt posturile şi ajunurile marilor sărbători.

La început Liturghia propriu-zisă a Constantinopolului a fost Liturghia Sfântului Vasile. E ceea ce atestă cel mai vechi manuscris păstrat al Liturghiei bizantine, *Codex Barberini gr. 336*, ca şi multe reprezentări liturgice care îl arată mai frecvent ca liturg pe Sfântul Vasile şi mai rar pe Sfântul Ioan Hrisostom.

Încă pe timpul Sfântului Nichifor I Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806–815), Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom era săvârşită numai în zilele de lucru, Liturghia Sfântului Vasile săvârşindu-se duminica şi în sărbători. În afara Constantinopolului, Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom a rămas în general necunoscută până în secolul IX. *Codex Barberini gr. 336* cuprinde rugăciuni ale Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom numai ca anexă la Liturghia Sfântului Vasile. Liturghia Sfântului Vasile este aici încă formularul de bază şi ca atare singurul redat complet. Abia în secolele XI–XII unele „Euchologia" redau întreaga Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom, cele mai vechi conţinând numai anaforaua şi unele rugăciuni ale Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom. Practica actuală este atestată la Constantinopol începând din secolul XII, iar începând din secolul XIII şi în Ierusalim.

2. Relaţia dintre cele două anaforale bizantine

Ce relaţie au între ele cele două anaforale bizantine, cea a Sfântului Ioan Hrisostom şi cea a Sfântului Vasile? Multă vreme problema s-a crezut soluţionată de un „Cuvânt despre tradiţia Dumnezeieştii Liturghii", atribuit Sfântului Proclus (patriarh al Constantinopolului între 434–447).

Potrivit acestui text, cei dintâi care au aşternut în scris Liturghia au fost Sfinţii Clement al Romei şi Iacob „întâiul episcop" al Ierusalimului. „După care Sfântul Vasile a observat lenea şi delăsarea oamenilor care se simţeau plictisiţi de lungimea [Liturghiei]. Şi fără ca el însuşi să socotească că ea ar conţine ceva de prisos şi ar fi excesiv de lungă, dorind să biruie însă delăsarea celor cere se rugau şi ascultau din pricina

prea marii lungimi a Liturghiei folosite pe vremea sa, a predat un mod mai scurt de a o rosti..." După o vreme „preocupat cu înflăcărare de mântuirea turmei sale şi ţinând seama de lenea firii omeneşti, Părintele nostru Ioan Gură de Aur a vrut şi el să nimicească din rădăcină orice pretext al satanei. De aceea a scurtat unele şi a rânduit ca [Liturghia] să se săvârşească mai scurt, ca oamenii, îndeosebi cei care iubeau libertatea şi lenea, şi aşa erau înşelaţi de uneltirile vrăjmaşului, să nu se mai lepede încetul cu încetul de această predanie apostolică şi dumnezeiască"[1].

Astăzi nimeni nu mai susţine autenticitatea procliană a acestui citat. Relaţia dintre Liturghiile clementină, iacobită, vasiliană şi hrisostomiană nu se poate explica prin prescurtări şi eliminări. Împotriva acestui fapt pledează caracterul de sine stătător al acestor liturghii, precum şi observaţia că în general formularele noi apar mult mai adeseori prin dezvoltări decât prin comprimări. De aceea trebuie admisă o origine separată a celor două anaforale (nu a restului liturghiilor lor, în care azi ele sunt cu totul identice).

3. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare

Un merit deosebit în cercetarea anaforalei Sfântului Vasile (330–379) şi-a făcut benedictinul Hieronymus Engberding de la abaţia benedictină Gerleve. Comparaţia anaforalelor egipteană şi armeană, siriacă şi bizantină transmise sub numele Sfântului Vasile cu întreagă opera Sfântului Vasile a condus la următoarele observaţii. Spre deosebire de celelalte recenzii ale anaforalei vasiliene: redacţia egipteană, deşi nu liberă de adaosuri ulterioare, păstrează în mod limpede trăsături preniceene, cum le întâlnim altminteri numai în anaforaua aşa-numitei *Traditio Apostolica:* „Praefatio" conţine o scurtă laudă adresată numai lui Dumnezeu Tatăl; despre Întrupare se vorbeşte numai foarte puţin după „Sanctus". Anaforalele vasiliene armeană, siriană şi bizantină sunt, dimpotrivă, mult mai

[1] PROCLUS, *Tractatus de traditione Divinae Missae* (*PG* 65, 849–852), 849.

cuprinzătoare. Față de anaforaua egipteană ele sunt lărgite cu pasaje în esență identice, cea mai lungă fiind redactarea bizantină. În toate *aceste* trei anaforale scurta „Praefatio" a anaforalei egiptene a Sfântului Vasile e dezvoltată într-un tratat dogmatic despre însușirile ipostatice ale Primei Persoane a Sfintei Treimi. După care urmează expunerea însușirilor celei de-a Doua Ipostase, cele ale Logosului și Fiului, și, separat de ea, ale celei de a Treia, cele ale Duhului Sfânt. După „Sanctus" urmează o expunere foarte amănunțită a economiei mântuirii. Limbajul teologic al dezvoltărilor recenziilor armeană, siriană și bizantină față de cea egipteană coincide într-un mod vizibil cu multe trăsături proprii tratatului Sfântului Vasile cel Mare „Despre Duhul Sfânt". Sare în ochi faptul — valabil și pentru recenzia egipteană — că aceste anaforale sunt legate de numele său și în locuri unde Sfântul Vasile n-a activat vreodată. Autorii fictivi sunt luați de regulă din tradiția locală, de exemplu, Iacob din Ierusalim, Marcu din Alexandria. Cum a ajuns însă anaforaua egipteană a Sfântului Vasile să fie desemnată cu numele său deși ea, spre deosebire de celelalte anaforale vasiliene, nu prezintă nici o urmă o operei sale? Engberding explică aceasta în felul următor: Sfântul Vasile a adus în călătoria sa în Egipt în jurul anului 357 o veche anafora capadociană. Oricum ar sta lucrurile, această anafora egipteană este în orice caz în mod cu totul evident forma originară a anaforalei Sfântului Vasile, pe care Sfântul Vasile o găsise deja existând ca un cadru fix și pe care a prelucrat-o. Ea nu conține nimic care să amintească în mod special de Sfântul Vasile cel Mare.

Atât anaforaua care a stat la dispoziția Sfântului Vasile, cât și cea prelucrată și redactată de el, și care poate fi considerată drept operă a sa, sunt întrerupte numai de „Sanctus". Toate celelalte aclamații ale Liturghiei actuale a Sfântului Vasile au fost adăugate mai târziu. Fapt valabil îndeosebi pentru imnul Maicii Domnului înainte de rugăciunea de mijlocire („intercessio"), care a fost adăugat ultimul.

În cele ce urmează citățm din anaforaua Sfântului Vasile și arătăm pe exemplul secțiunii „post-Sanctus", cum anume se raportează între ele redacția egipteană și constantinopolitană.

Anaforaua bizantină a Sfântului Vasile (după *cod. Barberini gr. 336*)[2]

[Dialog introductiv]

Preotul: Harul Domnului nostru Iisus Hristos
Poporul: Şi cu duhul tău.
Preotul: Sus să avem inimile.
Poporul: Avem către Domnul.
Preotul: Să mulţumim Domnului.
Poporul: Vrednic şi cuvenit lucru este.
Şi preotul începe Sfânta Anafora.

(„Praefatio") [Prima parte a rugăciunii de mulţumire]

Cel ce eşti, Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte Atotţiitorule Cel închinat, vrednic cu adevărat şi drept şi cuvenit lucru este pentru marea cuviinţă a sfinţeniei Tale pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi cânta, Ţie a ne închina, Ţie a-Ţi mulţumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur eşti Dumnezeu adevărat, şi Ţie a-Ţi aduce această slujbă duhovnicească a noastră, cu inimă înfrântă şi cu duh smerit, că Tu eşti Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoaşterea adevărului Tău. Şi cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată făptura cea văzută şi cea nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătăţii Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine Tatăl Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înţelepciune mai înainte de veci, Viaţă, Sfinţire, Putere, Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul harului înfierii, arvuna moştenirii viitoare, începutul bunătăţilor celor veşnice, puterea cea făcătoare de viaţă, izvorul

---

ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 230–242.

sfinţirii, de Care toată făptura cea cuvântătoarea şi înţelegătoare întărită fiind, Ţie slujeşte şi Ţie pururea Îţi înalţă cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ţie. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile şi Heruvimii cei cu ochi mulţi; Ţie Îţi stau împrejur Serafimii cei cu câte şase aripi, care cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu teologhisiri fără tăcere.

Cu glas mare: Cântare de biruinţă cântând glas înălţând, strigând şi grăind:

Poporul: Sfânt [urmează „Sanctus"-ul].

Preotul spune în taină:

Cu aceste fericite puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, şi noi păcătoşii strigăm şi grăim: Sfânt eşti Tu cu adevărat şi Preasfânt, şi nu este măsură măreţiei sfinţeniei Tale şi drept eşti întru toate lucrurile Tale; căci cu dreptate şi cu judecată adevărată ai făcut pentru noi toate; că zidind pe om, luând ţărână din pământ şi cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viaţă fără de moarte şi moştenirea veşnicelor bunătăţi. Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul, şi amăgirii şarpelui supunându-se şi dat fiind morţii pentru păcatele sale, l-ai izgonit pe dânsul cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule, din rai în lumea aceasta şi l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naştere, cea în Însuşi Hristosul Tău. Că nu Te-ai întors până la sfârşit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri ai cercetat-o prin îndurările milei Tale; proroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinţii Tăi, care au bineplăcut Ţie din fiecare generaţie; grăitu-ne-ai nouă prin gura prorocilor, slujitorii Tăi, care ne-au vestit mai dinainte mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuşi Fiul Tău, prin Care şi veacurile le-ai făcut. Care, fiind strălucirea

slavei Tale şi întipărirea ipostasului Tău şi purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a socotit a fi El asemenea Ţie, lui Dumnezeu Tatăl, ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat şi cu oamenii a petrecut; şi din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea chipului [conform] smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea [conform] chipului slavei Sale. Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule şi Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi Pururea Fecioara Maria, făcându-Se sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei care mor în Adam să fie făcuţi vii în Însuşi Hristosul Tău. Şi vieţuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, depărtându-ne pe noi de rătăcirea idolilor, ne-a dus la cunoaşterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu şi Tată, agonisindu-ne pe noi Sieşi popor ales, preoţie împărătească, neam sfânt. Şi curăţindu-ne prin apă şi sfinţindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morţii, în care eram ţinuţi, fiind vânduţi sub păcat. Şi pogorându-Se prin Cruce în iad, ca să plinească toate ale Sale, a desfiinţat durerile morţii. Şi înviind a treia zi şi cale făcând oricărui trup la învierea cea din morţi, întrucât nu era cu putinţă să fie ţinut sub stricăciune Începătorul vieţii, făcutu-S-a începătură celor adormiţi, Întâi-Născut din morţi, ca El Însuşi să fie Cel ce începe primul toate în toţi. Şi suindu-Se la ceruri a şezut de-a dreapta slavei Tale întru cele de sus. Care va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Şi ne-a lăsat nouă, aduceri-aminte de patima Sa cea mântuitoare acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui. Căci vrând să meargă la cea de voie şi pururea pomenită şi de viaţă făcătoare moarte a Sa, în noaptea în care S-a predat pe Sine Însuşi pentru viaţa lumii, luând pâine în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătând-o Ţie, lui Dumnezeu Tatăl, mulţumind, binecuvântând, sfinţind şi frângând...

Iată acum textul recenziei egiptene

[Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti Tu în adevăr, Doamne, Dumnezeul nostru,] Care ne-ai zidit şi ne-ai pus în raiul desfătării. Iar când noi am călcat porunca şi am fost amăgiţi de viclenia şarpelui, nu ne-ai lepădat până în sfârşit, ci în multe chipuri ne-ai căutat prin sfinţii Tăi proroci iar în cele din urmă ni Te-ai arătat prin Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru şi Dumnezeu şi Mântuitorul Iisus Hristos, Care S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Sfânta Fecioară Maria şi S-a făcut om, şi ne-a aşezat pe calea mântuirii, ne-a făcut Sieşi un popor ales prin Duhul Sfânt. Care pe ai Săi care erau în lume i-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi morţii care stăpânea peste ei, în care erau ţinuţi, deoarece eram vânduţi sub păcatele noastre, a coborât de pe cruce în împărăţia morţilor şi a înviat a treia zi din morţi. Şi S-a înălţat la ceruri şi a şezut de-a dreapta Ta, a Tatălui şi aşteaptă ziua răsplătirii când Se va arăta să judece lumea şi să răsplătească fiecăruia după faptele Sale. Căci vrând El să Se dea pe Sine morţii pentru viaţa lumii, a luat pâinea.

[În continuare redăm numai textul constantinopolitan al Liturghiei Sfântului Vasile]

... cu sfintele şi fără prihană mâinile Sale, arătând-o Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, mulţumind, binecuvântând, sfinţind şi frângând, a dat-o Sfinţilor Săi ucenici şi apostoli zicând:

Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.

Asemenea şi paharul, din roada viţei, amestecând, mulţumind, binecuvântând şi sfinţind, a dat sfinţilor Săi ucenici şi apostoli şi a zis:

Beţi din acesta toţi, acesta este Sângele Meu al Legii celei noi, Care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor. Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta, moartea Mea veţi vesti, Învierea Mea veţi mărturisi.

(„Anamnesis")

Deci pomenind şi noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea făcătoare de viaţă, îngroparea de trei zile, Învierea din morţi, suirea la ceruri, şederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu şi Tatăl, şi slăvita şi înfricoşătoarea Lui a Doua Venire.

Cu glas mare: Ale Tale dintru ale Tale Ţi-aducem de toate şi pentru toate.

Poporul: Pe tine Te lăudăm...

Citez în continuare (fără intercalarea dramatizantă obişnuită de astăzi) şi textul epiclezei, care nu conţine o pnevmatologie puternic dezvoltată şi care apare mai puţin masivă decât cea a Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom:

Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi păcătoşii şi nevrednici robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptăţile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta şi îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosinţă peste noi, îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, şi punând înainte cele ce închipuiesc [*ta antitypa*] Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău, Ţie ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al sfinţilor, cu bunăvoinţa bunătăţii Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le binecuvânteze pe dânsele şi să le sfinţească şi să le arate (şi pecetluieşte Sfintele Daruri de trei ori zicând):

Pâinea aceasta însuşi Cinstitul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Iar ceea ce este în potirul acesta, însuşi Cinstitul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viaţa lumii. Amin.

(„Intercessio")

Iar pe noi toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul spre comuniunea Aceluiaşi Sfânt Duh şi pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăşi cu Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului

Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă şi har împreună cu toţi sfinţii care din veac au bineplăcut Ţie: cu strămoşii, părinţii, patriarhii, prorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliştii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii şi cu tot sufletul drept ce s-a săvârşit întru credinţă;

(cu glas mare) Mai ales pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria.

(şi în timp ce diaconul spune dipticele, preotul spune rugăciunea:)

Cu Sfântul Ioan Prorocul, Înainte-mergătorul şi Botezătorul; cu sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii Apostoli; cu Sfântul (*N*) a cărui pomenire o săvârşim, şi cu toţi sfinţii, pentru ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule,

Şi pomeneşte-i pe toţi cei mai dinainte adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii celei de veci şi-i odihneşte pe dânşii unde străluceşte lumina feţei Tale.

Încă ne rugăm Ţie, adu-Ţi aminte, Doamne, de sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump Sângele Hristosului Tău, şi sfântă casa aceasta întăreşte-o până la sfârşitul veacului.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce Ţi-au adus Ţie aceste Daruri, şi de la care şi prin care şi pentru care au fost aduse acestea.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei care aduc roade şi fac bine în sfintele Tale biserici şi îşi aduc aminte de cei săraci; răsplăteşte-le lor cu bogatele şi cereştile Tale daruri, dăruieşte-le lor cele cereşti în locul celor pământeşti; cele veşnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei din pustie şi din munţi şi din peşteri şi din crăpăturile pământului.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce petrec în feciorie, în evlavie şi în viaţă cinstită.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de preaevlaviosul şi preacinstitul nostru împărat pe care l-ai îndreptăţit să stăpânească

pe pământ; încununează-l pe dânsul cu arma adevărului, cu arma bunăvoinței; umbrește capul lui în ziua de război, întărește brațul lui, înalță dreapta lui, întărește stăpânirea lui, supune-i lui toate neamurile barbare care voiesc războaie; dăruiește-i lui adâncă și nedesființată pace; pune în inima lui gânduri bune pentru Biserica Ta și pentru tot poporul Tău, ca întru liniștea lui viață pașnică și netulburată să viețuim, în toată cucernicia și cuviința.

Adu-Ți aminte, Doamne, de toată stăpânirea și de frații noștri cei de la palat și de toată oastea; pe cei buni în bunătate îi păzește, pe cei răi, buni îi fă, cu bunătatea Ta.

Adu-Ți aminte, Doamne, de poporul ce stă înainte și de cei ce pentru binecuvântate pricini lipsesc și nu sunt aici, și-i miluiește pe dânșii și pe noi după mulțimea milei Tale. Cămările lor le umple de tot binele; căsniciile lor în pace și în înțelegere le păzește; pe prunci îi crește, tinerețile le călăuzește, bătrânețile le întărește, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i unește cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică. Pe cei bântuiți de duhuri necurate îi slobozește; cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, împreună călătorește; văduvelor le ajută, pe orfani îi apără, pe cei duși în robie îi izbăvește, pe cei bolnavi îi tămăduiește. Adu-Ți aminte, Doamne, și de cei ce sunt în judecăți, în închisori, în prigoniri, în amară robie și în orice fel de necaz, nevoie și strâmtorare. Adu-Ți aminte, Dumnezeule, și de toți cei ce au trebuință de marea Ta milostivire, de cei ce ne iubesc și de cei ce ne urăsc pe noi, și de cei ce ne-au poruncit nouă nevrednicilor să ne rugăm pentru dânșii.

Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul Tău și varsă peste toți mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire. Și pe cei ce nu i-am pomenit, din neștiință sau uitare, sau pentru mulțimea numelor, Tu Însuți îi pomenește, Dumnezeule, Cel ce știi vârsta și numirea fiecăruia, Cel ce știi pe fiecare din pântecele maicii lui. Că Tu ești, Doamne, ajutătorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde,

izbăvitorul celor înviforaţi, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi. Însuţi, tuturor toate le fii, Cel ce ştii pe fiecare şi cererea lui, casa şi trebuinţa lui.

Izbăveşte, Doamne, oraşul (*sau* satul) şi ţara aceasta şi toate oraşele şi satele, de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri şi de războiul cel dintre noi.

Întâi pomeneşte, Doamne, pe părintele şi episcopul nostru (*cutare*), pe care-l dăruieşte sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învăţând cuvântul adevărului Tău.

(Şi se spun dipticele viilor.)

Adu-Ţi aminte, Doamne, de toţi episcopii ortodocşi, care drept învaţă cuvântului adevărului Tău.

Adu-Ţi aminte, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale, şi de a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie, şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de toată preoţimea, de cea întru Hristos diaconime şi tot cinul preoţesc, şi să nu laşi ca să fie făcut de ruşine nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul sfântului Tău jertfelnic.

Cercetează-ne cu bunătatea Ta, Doamne; arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări; vremuri bine întocmite şi de folos ne dăruieşte; pământului ploi line spre rodire trimite-i; binecuvântează cununa anului bunătăţii Tale. Fă să înceteze schismele Bisericilor, stinge întărâtările păgânilor; răzvrătirile eresurilor strică-le degrabă, cu puterea Sfântului Tău Duh. Pe noi pe toţi ne primeşte în Împărăţia Ta, fii ai luminii şi fii ai zilei arătându-ne; pacea Ta şi dragostea Ta dăruieşte-ne-o nouă, Doamne, Dumnezeul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă. (Şi cu glas mare:) Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a lăuda preacinstitul şi de mare cuviinţă Numele Tău, al Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt.

Poporul: Amin.

Această privire sinoptică arată foarte limpede cum anume s-a abătut anaforaua redactată de Sfântul Vasile de la originalul ei, Liturghia egipteană „a Sfântului Vasile".

Textul existent astăzi al Liturghiei bizantine a Sfântului Vasile cuprinde şi alte câteva dezvoltări adăugate de o altă mână, după moartea Sfântului Vasile, îndeosebi asimilări târzii cu textul Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom. Astfel, formula de încheiere a epiclezei din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt..." a fost preluată temporar în Rusia şi Grecia din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, pentru a exprima mai masiv prefacerea darurilor euharistice prin epicleză. Foarte târziu a fost introdus în rugăciunea euharistică troparul de la Rusalii, pe care în redactarea târzie a textului diaconul îl întrerupe cu versete din Psalmul 50. Probabil că „anamneza" a fost introdusă după cuvintele de instituire încă în rugăciunea euharistică existentă *înainte* de Sfântul Vasile, deşi după cele care-i premerg ea n-ar mai fi fost propriu-zis necesară. Toate conţinuturile acestei anamneze se găsesc deja în rugăciunea de după „Sanctus".

În ciuda schimbărilor ulterioare se poate citi încă foarte bine ceea ce îi aparţine Sfântului Vasile în rugăciunea euharistică, mai ales că pe ansamblu adaosurile ulterioare nu sunt foarte importante şi numeroase.

Conţinutul anaforalei redactate de el ne îngăduie să recunoaştem şi scopul muncii sale redacţionale:

Pe timpul Sfântului Vasile cel Mare lupta împotriva arienilor şi pnevmatomahilor nu era câştigată încă. Pe lângă arienii extremişti existau semiarieni, „homoieni" şi „homoiusieni". De cealaltă parte erau urmaşii lui Apolinarie şi ai lui Marcel al Ancyrei care puneau în chestiune deplina umanitate a lui Hristos. În această dificilă situaţie, Sfântul Vasile şi-a îndreptat toate puterile în vederea unificării forţelor antiariene. Marea recunoaştere pe care a găsit-o tratatul său *Despre Duhul Sfânt* i-a dat posibilitatea de a prelua ideile cuprinse acolo şi în rugăciunea euharistică. În mod tipic vasilian, Duhul Sfânt este numit aici *sphragis isotypos* („pecete asemenea"; „pecete a asemănării"). Întrucât Sfântul Vasile era suspectat de către vechii niceeni extremi de semiarianism, el a preluat în rugă-

ciunea euharistică pe lângă pasaje textuale din operele Sfântului Atanasie, o mulțime de aluzii din Sfânta Scriptură — și a făcut aceasta într-un mod atât de viguros, încât anaforaua pare compusă direct din Sfânta Scriptură, îndeosebi din epistolele Apostolului Pavel și Epistola către Evrei. Ce-i drept, și alte formulare liturgice au fost prelucrate în timpul disputelor trinitare-hristologice din secolul IV în sensul hristologiei niceene. La nici o altă anafora însă urmele acestei prelucrări nu pot fi atât de evident surprinse ca la cea a Sfântului Vasile.

În același timp, anaforaua sa prezintă și urme din epoca persecuțiilor și prin aceasta atestă o înaltă vechime. Astfel de urme se găsesc îndeosebi în rugăciunea de mijlocire („Intercessio") care însă conține mai multe adaosuri ulterioare decât restul rugăciunii euharistice, întrucât rugăciunea de mijlocire s-a adaptat în permanență la situația dominantă.

4. Anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom[3]

În timp ce anaforaua Sfântului Vasile poate fi redusă cu mare certitudine la o muncă redacțională a Sfântului Vasile cel Mare, cazul anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom e mult mai complicat. Că mărturia atribuită patriarhului Proclus e lipsită de valoare o știm deja. Dar absența unor mărturii nemijlocite și credibile din epoca Sfântului Ioan Hrisostom sau imediat după el, care să ateste că el a compus o anafora nu cântărește prea mult, întrucât însuși Sfântul Vasile enumără anaforaua între izvoarele tradiției orale:

> Cine ne-a învățat prin temei scris ca aceia care nădăjduiesc în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu chipul crucii? Din ce scriere suntem învățați să ne întoarcem spre răsărit în timpul rugăciunii? Cine dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei la sfințirea pâinii euharistice și a paharului binecuvântării? Fiindcă nu ne mulțumim cu ceea ce amintește Apostolul sau

[3] Dezvoltările următoare se sprijină în esență pe [arhiep.] GEORG WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (cf. „Bibliografie").

Evanghelia, ci spunem înainte şi după încă altele din învăţătura nescrisă, care au o mare importanţă pentru taină[4].

Împotriva unei prelucrări redacţionale a anaforalei de către Sfântul Ioan Hrisostom pledează, s-ar părea, canonul 32 Trullan (692) care pomeneşte expres Liturghia Sfântului Vasile şi Iacob, nu şi cea a Sfântului Ioan Hrisostom. Faptul pare să cântărească cu atât mai greu cu cât Comentariul la Matei al Sfântului Ioan Hrisostom e pomenit în mod expres. Dacă privim însă la context, atunci problema apare dintr-o altă latură. În canonul 32 Trullan e vorba de obiceiul de a amesteca apa în paharul euharistic afirmat ca tradiţie ortodoxă împotriva armenilor. Lucru care poate fi susţinut pe autoritatea Liturghiei Sfinţilor Iacob şi Vasile, fiindcă în anaforalele acestora se spune în relatarea instituirii că Iisus a amestecat vin şi apă. Întrucât un atare indiciu lipseşte în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom, invocarea ei în contextul argumentării ar fi fost deplasată. Tăcerea privitoare la anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom în canonul 32 Trullan nu vorbeşte deci împotriva faptului că în secolul VII Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom ar fi fost deja atribuită Sfântului Ioan Hrisostom.

Altfel stau lucrurile cu o mărturie a lui Leonţiu din Bizanţ în lucrarea sa *Adversus Nestorianos et Eutychianos* din anii 543–544. Aici Leonţiu reproşează lui Teodor al Mopsuestiei că nu s-a ţinut nici de anaforaua Apostolilor, nici de cea a Sfântului Vasile, ci şi-a creat o anafora proprie. Sfântul Ioan Hrisostom nu e numit nici aici. Se poate însă ca Leonţiu să fi vrut să-l cruţe pe respectivul părinte al Bisericii de reproşul pe care îl face lui Teodor al Mopsuestiei. Afară de aceasta se poate ca în citatul de mai sus „anaforaua Apostolilor" pomenită să se refere la anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom.

Împotriva paternităţii Sfântului Ioan Hrisostom pledează desigur şi faptul că anaforaua egipteană şi anaforaua siro-occidentală atribuite lui sunt în chip evident producţii pseudoepigrafice. Nu s-ar putea ca acest lucru să fie valabil şi pentru anaforaua bizantină a Sfântului Ioan Hrisostom?

---

[4] VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto* 66 (*SC* 17bis), p. 480–483 [trad. rom. cit., *PSB* 12, 1988, p. 79.].

Mărturia codicelui *Barberini gr. 336* e elocventă. Acest prim manuscris al Liturghiei bizantine din secolele VIII–IX reproduce mai întâi drept Liturghie principală în Bizanțul epocii Liturghia Sfântului Vasile. O Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom nu găsim aici, ci doar un șir de rugăciuni, dintre care prima transcrisă după Liturghia Sfântului Vasile într-o a doua serie de rugăciuni poartă suprascrierea *Euche kathechoumenon pro tes hagias anaphoras tou Chrysostomou.* Aceasta nu înseamnă neapărat că această rugăciune e atribuită Sfântului Ioan Hrisostom; nu înseamnă propriu-zis nimic altceva decât o apartenență la anaforaua atribuită Sfântului Ioan Hrisostom. Numele Sfântului Ioan Hrisostom stă apoi deasupra așa-numitei „rugăciuni a proscomidiei" de după Ieșirea Mare. Cuvântul *proskomide* era însă adeseori folosit ca sinonim cu cuvântul „anafora", așa că se poate ca suprascrierea să nu desemneze o anumită rugăciune, ci să reprezinte o suprascriere generală pentru întreaga anafora, care am văzut că începe cu această rugăciune. Pentru faptul că sub această suprascriere stă *întreaga* anafora, și nu numai o rugăciune, pledează și faptul că în codicele *Barberini gr. 336* rugăciunile sunt numerotate, dar rugăciunea proscomidiei și anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom au un număr comun.

Poate fi deci reconstituită prin comparație cu un alt formular liturgic un fel de anafora hrisostomiană originară, cum pare cu putință acest lucru în cazul anaforalei Sfântului Vasile? O astfel de încercare a întreprins arhiepiscopul de mai târziu al Parisului, Georg Wagner[5] (titular al arhiepiscopiei ruse de sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol). Asemănări foarte puternice pot fi stabilite cu așa-numita „anafora a Apostolilor"[6], care în unele privințe arată mai originar decât anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom. Acest caracter originar s-a voit a fi găsit în faptul că părțile rugăciunii stau unele lângă altele fără legătură. Acest indiciu nu mi se pare însă cu totul de la sine înțeles, întrucât cea mai veche rugăciune

[5] GEORG WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (LWQF 59) 1973.

[6] ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 265–268.

euharistică ajunsă până la noi, cea a aşa-numitei *Traditio Apostolica*, e marcată tocmai de coeziunea şi unitatea ei, iar „berakhah" ebraică era o rugăciune de binecuvântare unitară deasupra paharului. În cartea sa despre Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, Georg Wagner a stabilit însă că la ecfonise „anaforaua Sfinţilor Apostoli" se abate în permanenţă şi într-un mod deosebit de limpede de la textul anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom. E limpede că în ecfonise anaforaua Sfinţilor Apostoli a fost asimilată schemei cultului divin sirian. În comparaţie cu anaforaua Sfinţilor Apostoli, anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom se dovedeşte deci în ecfonise mai originară, tocmai acolo unde cele două anaforale se despart. În ce priveşte întinderea, ambele texte sunt la fel de lungi. Anaforaua Apostolilor prescurtează ocazional baza anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom, în cazul în care e vorba de o astfel de bază, dar în alte locuri o amplifică. Georg Wagner a putut constata de altfel înrudiri ale anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom şi cu anaforaua lui Teodor al Mopsuestiei şi cu aceea a lui Nestorie. Toate acestea trimit spre zona Antiohiei şi fac ca paternitatea Sfântului Ioan Hrisostom să apară *posibilă*. O dovadă stringentă nu s-a putut însă aduce.

O astfel de dovadă Georg Wagner a încercat să o ofere printr-o comparaţie a anaforalei hrisostomiene cu întreaga operă a Sfântului Ioan Hrisostom. Şi într-adevăr el a strâns o serie de paralele impresionante. Dovedesc însă ele autenticitatea anaforalei hrisostomiene şi a altor câtorva rugăciuni ale anaforalei hrisostomiene atribuite Sfântului Ioan Hrisostom? Între particularităţile hrisostomiene sunt, de exemplu, folosirea absolută a cuvântului „cruce", ca şi concentrarea operei de mântuire în versetul *Ioan* 3, 16 şi folosirea extinsă a epitetelor negative.

„Autenticitatea" anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom nu poate fi însă dovedită astfel. Sfântul Ioan Hrisostom ar fi putut sta el însuşi în operele sale sub influenţa unei anaforale antiohiene deja existente. La fel de posibil e ca opera Sfântului Ioan Hrisostom să fi influenţat un alt redactor, fără ca Sfântul Ioan Hrisostom să fi fost activ el însuşi în creaţia liturgică. Se pare însă că în opera uriaşă a Sfântului Ioan Hrisos-

tom pot fi găsite paralele pentru aproape fiecare text liturgic. O paternitate, respectiv o lucrare redacțională a Sfântului Ioan Hrisostom, pare posibilă date fiind atât marea vechime a anaforalei numite după el, și care cu siguranță poate fi urmărită cel puțin până la începutul secolului VI, precum și puternicul interes liturgic al Sfântului Ioan Hrisostom, dar toate acestea rămân simple presupuneri.

Anaforaua secolelor IV–V nu era însă atât de mult întreruptă de aclamații ca textul actual. De asemenea — fapt presupus de instabilitatea acestei piese liturgice —, rugăciunea de mijlocire a avut inițial o altă formă. Afară de ecfonisele care au fost ulterior asimilate celor ale Liturghiei Sfântului Vasile, textul rugăciunii cu greu va fi putut fi schimbat față de textul din timpul Sfântului Ioan Hrisostom sau din epoca imediat următoare.

Anaforaua bizantină a Sfântului Ioan Hrisostom
(după *cod. Barberini gr. 336*)[7]

[Dialog introductiv]

Preotul: Harul Domnului nostru Iisus Hristos
Poporul: Și cu duhul tău.
Preotul: Sus să avem inimile.
Poporul: Avem către Domnul.
Preotul: Să mulțumim Domnului.
Poporul: Vrednic și cuvenit lucru este.
Și preotul începe Sfânta Anafora.

(„Praefatio") [Prima parte a rugăciunii de mulțumire]

Vrednic și drept lucru este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; că Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind: Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău Cel Sfânt. Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi, și căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer

[7] ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 224–229.

şi ne-ai dăruit Împărăţia Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulţumim Ţie şi Unuia-Născut Fiului Tău şi Duhului Tău Celui Sfânt, pentru toate pe care le ştim şi pe care nu le ştim; pentru binefacerile Tale cele arătate şi cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă. Mulţumim Ţie şi pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deşi stau înaintea Ta mii de arhangheli şi zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu câte şase aripi, care se înalţă zburând (cu glas mare) cântare de biruinţă cântând.

Urmează „Sanctus"-ul.

Cu aceste fericite Puteri şi noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm şi grăim: Sfânt eşti şi Preasfânt, Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău Cel Sfânt. Sfânt eşti şi Preasfânt şi slava Ta este plină de măreţie. Căci Tu ai iubit lumea Ta atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Şi Acesta venind şi toată rânduiala [*oikonomian*] cea pentru noi plinind, în noaptea în care a fost vândut sau mai degrabă S-a predat Însuşi pe Sine pentru viaţa lumii, luând pâinea cu sfintele şi preacuratele şi fără prihană mâinile Sale, mulţumind şi binecuvântând, sfinţind şi frângând, a dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând:

Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Asemenea şi paharul, din roada viţei, amestecând, mulţumind, binecuvântând şi sfinţind, a dat sfinţilor Săi ucenici şi apostoli şi a zis:

Beţi din acesta toţi, acesta este Sângele Meu al Legii celei noi, Care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor.

Poporul: Amin.

Preotul în taină („anamnesis"):

Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălţarea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire,

(cu glas mare) Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate.

Poporul: Pe Tine Te lăudăm.

(„Epiklesis") Preotul zice în taină:

Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte,

Și pecetluiește cu semnul crucii zicând în taină:

Și fă pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta Cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt.

(„Intercessio") Și preotul zice în taină:

Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă.

Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru cei adormiți întru credință: strămoși, părinți, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori, pustnici și pentru tot sufletul cel drept, care s-a săvârșit întru credință;

(cu glas tare:) Mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria;

Pentru Sfântul Ioan Prorocul, Înainte-mergătorul și Botezătorul, pentru Sfinții mariți și întru tot lăudații Apostoli, pentru Sfântul (*N*), a cărui pomenire o săvârșim, și pentru toți sfinții Tăi, cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule.

Și pomenește-i pe toți cei adormiți întru nădejdea învierii și a vieții celei de veci și-i odihnește pe dânșii, Dumnezeul nostru, acolo unde strălucește lumina fetei Tale.

Încă Te rugăm: Pomenește, Doamne, pe toți episcopii ortodocși, care drept învață cuvântul adevărului Tău, toată preoțimea, cea întru Hristos diaconime și tot cinul preoțesc și monahicesc.

Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească pentru toată lumea, pentru sfânta sobornicească şi apostolească Biserică; pentru cei ce în curăţie şi în viaţă cuviincioasă vieţuiesc, pentru preacredincioşii împăraţi, pentru iubitoarea de Hristos împărătească, pentru tot palatul şi oştirea lor. Dă-le lor, Doamne, împărăţie paşnică, ca şi noi, întru liniştea lor, viaţă paşnică şi netulburată să trăim, în toată cucernicia şi cuviinţa.

Adu-ţi aminte, Doamne, de oraşul acesta, în care locuim, şi de toate oraşele şi satele şi de cei ce cu credinţă locuiesc într-însele.

(cu glas mare:) Întâi pomeneşte, Doamne, şi pe episcopul nostru (cutare).

Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, de cei bolnavi, de cei ce pătimesc, de cei robiţi şi de mântuirea lor.

Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce aduc daruri şi fac bine în sfintele Tale biserici, şi îşi aduc aminte de cei săraci; şi trimite peste noi toţi milele Tale.

(cu glas tare:) Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă să slăvim şi să cântăm preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt, acum...

Poporul: Amin.

Genială în această rugăciune este rezumarea întregii istorii nou-testamentare a mântuirii în versetul *Ioan* 3, 16:

> Sfânt eşti Tu şi Preasfânt şi slava Ta e plină de măreţie, căci Tu atât de mult ai iubit lumea încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel care crede în El, să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Acesta venind şi toată rânduiala mântuirii pentru noi plinind, în noaptea în care a fost vândut sau mai degrabă S-a dat pe Sine Însuşi pentru viaţa lumii, a luat pâinea cu sfintele, preacurate şi fără prihană mâinile Sale...

Îndeosebi în partea introductivă („praefatio") Vechiul Testament e citat în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom mult mai abundent decât în Liturghia Sfântului Vasile. Prin această pu-

ternică amprentă vechi-testamentară anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom se dovedeşte a sta în tradiţia „Liturghiei clementine". Atât în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom, cât şi în cea a Sfântului Vasile găsim anamneza „celei de-a Doua Veniri a lui Hristos întru slavă". Nimic nu arată mai limpede decât aceasta înţelegerea eshatologică a istoriei mântuirii în cele mai importante anaforale bizantine.

Un semn al unei vechimi deosebite e atât în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom, cât şi în cea a Sfântului Vasile adresarea ei lui Dumnezeu Tatăl. Concepţia trinitară schiţată deja în anaforaua lui Hipolit s-a explicitat încă şi mai puternic în anaforalele Sfinţilor Vasile şi Ioan Hrisostom, după încheierea disputelor trinitare din secolul IV. În anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom se arată o înţelegere deja masivă a epiclezei şi a prefacerii darurilor euharistice săvârşite prin ea. Fără intercalările dramatice mult ulterioare textul acestei rugăciuni sună astfel:

> Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge şi Te chemăm şi Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte
> şi fă adică, pâinea aceasta, cinstit Trupul Mântuitorului Tău şi ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău
> prefăcându-le prin Duhul Tău cel Sfânt [*metabalon to Pneumati sou to Hagio*].

Încă de la început epicleza a fost pusă în legătură cu darurile euharistice, iar darurile euharistice deasupra cărora era rostită „euharistia" au fost în permanenţă deosebite de hrana profană. Ele puteau fi luate acasă ca merinde sfântă. Înţelegerea transformării darurilor euharistice devine acum mai lipsită de orice echivoc şi prin aceasta mai masivă îndeosebi prin faptul că termenul *metabole* folosit pentru transformarea darurilor euharistice încă de Sfântul Iustin pătrunde acum în însăşi rugăciunea euharistică. Anaforaua Sfântului Vasile are aici, cum am văzut, o formulă obiectiv sinonimă, dar mai reţinută în formă decât cea a Sfântului Ioan Hrisostom.

IV

Dumnezeiasca Liturghie în Bizanț până în secolul VIII

1. Anaforaua ca rugăciune rostită de preot în taină

Până acum în centrul atenției noastre au stat anaforalele în calitatea lor de cea mai importantă rugăciune a celebrării Euharistiei. Aici s-a ajuns pentru prima oară la fixarea în scris a textelor cultice. Aici — în orice caz în curentul tradiției în care stau anaforalele Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom — s-a dezvoltat amplu anamneza morții Domnului (*1 Co* 11, 26) ca nucleu al rugăciunii euharistice. Sfântul Iustin însă pusese un puternic accent pe „Amin"-ul comunității care prin acest „Amin" participă în mod constitutiv la înălțarea rugăciunii euharistice. La această participare a comunității trimite și forma de plural a rugăciunilor din Liturghiile Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom ca și din toate celelalte rugăciuni euharistice.

Deși participarea întregii comunități la cultul divin era constitutivă, încă în perioada preconstantiniană s-a ajuns la o poziție specială, marcată și spațial, a celebranților, în special a episcopului, a preoților și diaconilor, în adunarea (sinaxa) cultică. Această poziție specială o arată deja epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei. Săpăturile de la Aquileia au permis, cum s-a amintit, recunoașterea urmelor unui grilaj între spațiul rezervat clericilor și cel rezervat laicilor. O separație încă și mai puternic accentuată a altarului de credincioși se oglindește și în predicile Sfântului Ioan Hrisostom. Din aceste predici poate fi dedusă existența unei perdele fixate de stâlpii

unui baldachin („ciborium") şi care era trasă la anumite momente ale slujbei. Se pare că încă de pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom anumite rugăciuni erau rostite în taină. În măsura în care aceste rugăciuni privesc evlavia personală a liturghisitorilor acesta e un lucru legitim. În epoca care a urmat Sfântului Ioan Hrisostom tendinţa spre rugăciunile rostite în taină a devenit însă mai puternică. Pe lângă decăderea frecvenţei împărtăşirii, rostirea în taină a rugăciunii euharistice centrale face parte dintre fenomenele cele mai regretabile a epocii posthrisostomiene. Prin aceasta frumoasele şi atât de bogatele în conţinut rugăciuni ale cultului divin euharistic vor fi pierdute pentru laicii credincioşi.

Evoluţia spre rostirea în taină a rugăciunii euharistice n-a decurs însă fără lupte. Împăratul Iustinian (527–565) a încercat să salveze în secolul VI vechiul obicei al rostirii cu glas tare a celor mai importante rugăciuni ale cultului divin. În *Novela 137* din ultimul an al domniei sale, el a interzis tuturor episcopilor şi preoţilor pe temeiul textului de la *1 Corinteni* 14, 16 („dacă vei binecuvânta cu Duhul, cum va răspunde omul simplu «Amin» la mulţumirea ta, de vreme ce el nu ştie ce zici") şi de la *Romani* 10, 10 („căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturiseşte spre mântuire") să rostească în taină „rugăciunea de la sfânta *proskomide*" [anaforaua] sau rugăciunea de la botez. Acestea, ca şi „celelalte rugăciuni", trebuie rostite cu o voce „care să poată fi înţeleasă de poporul credincios". În general, împăratul Iustinian arată un puternic interes faţă de textul anaforalei şi pentru înţelegerea lui. De aceea, novela impune preoţilor şi episcopilor să rostească anaforaua pe de rost. Culegerile de texte care apar acum servesc acestui scop ca mijloc de instrucţie pentru clerici, nu încă unui uz cultic. Iustinian n-a putut împiedica însă trecerea la rostirea tainică a tuturor rugăciunilor şi prin aceasta nici o evoluţie eronată plină de grele consecinţe. Căci prin faptul că cele mai importante rugăciuni ale slujbei dumnezeieşti sunt acum rostite în taină ele îşi pierd dubla lor orientare. Rugăciunea euharistică s-a raportat întotdeauna la daruri, dar şi la biserica locală care trebuia să o asculte. Ceea ce între altele servea sfinţirii darurilor euharistice devine, întrucât se

rosteşte în taină, *doar* un mijloc al sfinţirii lor. Prin aceasta însă învăţătura şi doxologia se disociază. Întâi-stătătorul, care în biserica primară rostea rugăciunea euharistică, îşi exercita prin aceasta şi slujirea sa de învăţător. Acum el devine doar un săvârşitor al cultului la altar. Această evoluţie unilaterală a produs apoi, în timpul Reformei, evoluţia unilaterală de mai târziu: „învăţătura" nu mai este atunci decât o simplă instrucţie, nu mai e doxologie şi nu mai „transformă".

Rostirea în taină a rugăciunilor euharistice îşi trage rădăcinile din tendinţa de a evidenţia sacralitatea textului sfânt şi a evenimentului sfânt. Când rugăciunile ei sunt rostite în taină, Euharistia devine *mysterium tremendum*. Însă ceea ce (lucru accentuat şi astăzi) era menit să slujească protejării anaforalei, a textului sfânt şi lucrării sfinte, a slujit ulterior disoluţiei lor treptate: cu excepţia epiclezei, rugăciunile spuse în taină sunt parcurse adeseori superficial şi mult prea repede, ba uneori sunt chiar sărite, şi nu mai sunt considerate drept însăşi inima slujbei dumnezeieşti. O arată mai ales comentariile liturgice ale Bisericii bizantine de după epoca lui Iustinian: textele rugăciunilor sunt ultrasacralizate, dar îşi pierd astfel semnificaţia reală şi nu mai sunt explicate. Comentariile liturgice nici nu le mai redau. Dacă anaforaua însăşi, devenită acum rugăciune rostită în taină, rămâne de regulă încă intactă, în practică alte rugăciuni rostite în taină vor fi lăsate afară cu totul.

Novela 137 a lui Iustinian: Despre alegerea îndatoririlor episcopilor[*] *(565)*

În numele Stăpânului Iisus Hristos Dumnezeul nostru împăratul cezar Flavius Iustinian învingătorul alumanilor, goţilor, francilor, germanilor, anţilor, alanilor, vandalilor, africanilor, norocos şi slăvit biruitor şi triumfător, august perpetuu lui Petru ilustrul magistru al dumnezeieştilor oficii.

Dacă ne sârguim să fie păzite sigure spre siguranţa supuşilor legile civile, a căror autoritate ne-a încredinţat în iubirea Sa de oameni Dumnezeu, cu cât mai mare sâr-

[*] Traducerea editorului.

guinţă trebuie să depunem pentru paza sfintelor canoane şi a legilor dumnezeieşti hotărâte pentru mântuirea sufletelor noastre? Căci aceia care păzesc sfintele canoane se învrednicesc de ajutorul Stăpânului Dumnezeu, iar cei care le încalcă se supun pe ei înşişi osândei. Dar unei osânde şi mai mari se supun preacuvioşii episcopi, cărora li s-a încredinţat cercetarea şi paza canoanelor, dacă o încălcare a lor rămâne nerăzbunată. Întrucât dumnezeieştile canoane nu se păzesc, am primit însă diverse semnalări împotriva unor clerici şi monahi precum şi a unor episcopi că nu trăiesc potrivit dumnezeieştilor canoane, şi că se găsesc alţii care nu cunosc nici chiar rugăciunea Sfintei Ofrande [Liturghii] sau a Sfântului Botez.

Gândindu-ne deci la judecata lui Dumnezeu, a poruncit să se purceadă în fiecare caz din cele raportate la cercetare şi îndreptare în chip omenesc. Căci dacă legile generale nu îngăduie ca greşelile laicilor să rămână fără cercetare şi răzbunare, cum vom suporta să trecem cu vederea cele stabilite canonic pentru mântuirea tuturor oamenilor? Am găsit însă că mulţi au căzut în greşeli pentru că nu s-au făcut potrivit celor hotărâte de Sfinţii Apostoli şi Părinţi sinoadele preacuvioşilor episcopi. Căci dacă s-ar fi păzit acest lucru, atunci fiecare de teamă să nu fie mustrat în sinod s-ar fi sârguit să înveţe dumnezeieştile slujbe şi să vieţuiască cuminte, ca să nu fie supus osândei dumnezeieştilor canoane. Iar un pretext pentru unele greşeli s-a făcut nu mai puţin şi faptul că episcopi, preoţi, diaconi şi ceilalţi clerici sunt hirotoniţi fără cercetare şi fără mărturie despre dreapta credinţă şi decenţa vieţii. [...]

Urmând deci celor definite de dumnezeieştile canoane, facem legea de faţă prin care stabilim ca ori de câte ori va fi nevoie să fie hirotonit un episcop, să se adune clericii şi primarii oraşului unde urmează a fi hirotonit episcop şi, punând înainte Sfintele Evanghelii, să facă voturi pe trei persoane şi fiecare din ei să jure pe Cuvintele dumnezeieşti şi să dea în scris că-i aleg pe acei trei nu din pricina vreunui dar, a unei făgăduinţe, prietenii,

favoruri sau a unei alte afecțiuni, ci știindu-i că au credință corectă și ortodoxă și viață decentă și sunt peste 30 de ani, și că știu că nimeni din ei nu a avut și nu are nici soție, nici copii ori concubină sau fii naturali, și chiar dacă mai înainte vreunul din ei a avut soție, aceasta a fost una singură, n-a fost văduvă, nici despărțită de bărbat, nici oprită de sfintele canoane și legi, precum și că nu știu ca vreunul din cei aleși a avut vreo funcție civilă sau statală, afară numai dacă acest oficial civil sau statal a petrecut ca monah o viață ireproșabilă într-o mănăstire nu mai puțin de 15 ani; adică păzindu-se această procedură de mai sus și pentru aceste persoane în voturile care se fac pentru ele, din aceste trei persoane votate astfel să fie hirotonit cel mai bun la alegerea și judecata celui care-l hirotonește. Dar să se ceară mai întâi cel care hirotonește să ceară mai întâi celui care urmează să fie hirotonit un libel cu semnătură conținând cele privitoare la dreapta lui credință, și să recite și dumnezeiasca Ofrandă care se face în vederea dumnezeiești Cuminecări, rugăciunea de la Sfântul Botez și celelalte rugăciuni. [...]

Pe lângă acestea poruncim ca toți episcopii și preoții să facă dumnezeiasca Ofrandă și rugăciunea de la Sfântul Botez nu în tăcere, ci cu glas auzit de preacredinciosul popor, pentru ca și de aici sufletele celor care le ascultă să se scoale spre o mai mare străpungere [a inimii] și spre lauda Stăpânului Dumnezeu. Căci așa învață dumnezeiescul Apostol [Pavel] în prima sa epistolă către corinteni: „Căci dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu «Amin» la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici? Căci tu într-adevăr mulțumești bine, dar celălalt nu se zidește" [*1 Co* 14, 16], iar romanilor le spune așa: „Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" [*Rm* 10, 10]. De aceea, așadar, se cuvine ca rugăciunea de la Sfânta Ofrandă și celelalte rugăciuni să fie oferite cu glas tare de preacuvioșii episcopi și preoți Domnului nostru Iisus Hristos Dumnezeul nostru împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Bine știind preacuvioșii preoți că dacă trec cu ve-

derea ceva din acestea vor avea de dat răspuns şi la înfricoşătoarea judecată a Marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dar nici noi cunoscând acestea nu vom avea linişte, nici nu le vom lăsa nerăzbunate. [...]

2. Interpretarea Liturghiei a lui Teodor al Mopsuestiei († 428) şi influenţa ei

În înţelegerea Bisericii vechi, cultul divin este proclamarea măreţelor fapte ale lui Dumnezeu. Anamneza e şi ea mai mult decât o simplă amintire a lor, mai mult decât o simplă gândire la ele; e o epifanie, o prezenţă a mântuirii. Sub influenţa gândirii misterelor, acest fapt este accentuat din nou. Potrivit unei predici a Sfântului Ioan Hrisostom, în Liturghie e actualizată Cina de Taină a lui Iisus, astfel încât biserica însăşi devine „foişorul de sus" în care ucenicii erau împreună cu Hristos. Aceeaşi masă a cinei, care o dată reprezintă masa ultimei cine a lui Iisus cu ucenicii Săi, devine într-alt loc „iesle": „Când ne apropiem cu inimile pline de credinţă, Îl vom vedea negreşit pe Domnul zăcând în iesle. Căci masa cinei ţine locul ieslei. Şi aici Trupul Domnului va zăcea înfăşurat nu în scutece ca odinioară, ci înconjurat din toate părţile de Duhul Sfânt". La baza acestei reprezentări stă cuvântul sirian „taljo", care înseamnă în acelaşi timp „prunc", „slujitor" şi „miel". Actele de la altar „închipuiesc" în acelaşi timp atât pe pruncul Hristos în iesle, cât şi moartea Domnului. Pruncul este totodată şi Mielul. În toate acestea, potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, „preotul... e înconjurat de îngeri. Altarul şi întreg sanctuarul e plin de puteri cereşti care-L laudă pe Cel făcut prezent pe altar". Toate acestea fac ca taina cultului creştin să devină „sfântă şi înfricoşătoare", acest ultim cuvânt apărând de altfel la Sfântul Ioan Hrisostom mai des decât la orice alt Părinte al Bisericii.

Oricât de mult accentuează însă Sfântul Ioan Hrisostom ocazional anumite aspecte ale istoriei mântuirii: o dată mai mult ieslea, altă dată mai mult junghierea mielului, totuşi la el orice parte păstrează întregul. În predicile sale nu există însă o re-

partizare a actelor operei de mântuire pe diferitele simboluri cultice. Ceva cu totul nou începe la Teodor al Mopsuestiei († 428), prietenul de studii al Sfântului Ioan Hrisostom, condamnat însă ulterior de Sinodul V Ecumenic (553) ca precursor al nestorianismului. Teodor atribuie cel dintâi diferitelor acte ale Liturghiei diverse semnificații într-o succesiune temporală.

O semnificație proprie la Teodor al Mopsuestiei revine îndeosebi aducerii sfintelor daruri la altar, un act până atunci pur practic, dar și altarului însuși:

> Prin prefigurări [*typoi*] trebuie să-L vedem pe Hristos, Care acum e dus și tras spre patimă și Care se întinde iarăși pe altar să se jertfească pentru noi. Dacă în sfintele vase, pe discuri [*pinakes*] și în potire, iese acum jertfa care trebuie adusă, atunci trebuie să ne gândim că iese de fapt Hristos Domnul nostru dus spre patimă. Nu-L aduc însă niște iudei; căci n-ar fi nici cuviincios, nici îngăduit că în prefigurările [*typoi*] răscumpărării și mântuirii noastre să fie o prefigurare [*typos*] rea. Ne gândim mai degrabă la „puterile slujitoare nevăzute", care au fost de față și și-au făcut slujirea lor și odinioară, când s-a săvârșit Patima mântuitoare, întrucât au slujit întreagă economia mântuirii [*oikonomia*] Domnului nostru Hristos. [...]
>
> Și îndată ce [diaconii] au adus-o, o pun pe sfânta masă pentru desăvârșirea deplină a patimii, ca de aici să credem că El stă pe masă ca într-un fel de mormânt și a primit deja patima. De aceea, unii diaconi întind pe masă acoperăminte care sunt o prefigurare [*typos*] a giulgiurilor de îngropare. De îndată ce le-au depus, le ridică de ambele părți și vântură întreg aerul [*aer*], care este deasupra Trupului Sfânt. Sunt cu luare-aminte ca nimic să nu treacă pe deasupra, și prin aceasta arată slava trupului care zace aici. [...] Aceasta are loc în chip necesar acum când e depus aici sfântul și înfricoșătorul Trup care nu primește deloc stricăciune și care nu după mult timp urmează să învie într-o natură [*physis*] nemuritoare. [...] Aceasta are loc în timp ce totul este acoperit de tăcere[1].

[1] THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien. Zweiter Teilband*, übers. und eingel. von Peter Bruns, Freiburg, 1995 (FC 17/2), p. 408–410.

Cum s-a ajuns însă ca aducerea darurilor euharistice la altar să devină o reprezentare a îngropării lui Iisus? Originea se află, după opinia mea, în riturile bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim şi în interpretarea acestor rituri. Când Euharistia se celebrează aici în biserica Sfântului Mormânt, atunci trupul lui Hristos zace în mod real în „mormânt". În măsura în care cultul divin din celelalte biserici oglindeşte celebrarea din biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, depunerea darurilor euharistice pe altar devine şi în celelalte biserici îngropare.

În interpretarea lui Teodor al Mopsuestiei reprezentarea liturgică a operei de mântuire e desăvârşită apoi în rugăciunea euharistică. Pentru Teodor faptul că diferitele acte ale Liturghiei nu corespund succesiunii vieţii lui Iisus n-are importanţă. Abia ulterior acest lucru va crea dificultăţi. Cu toată repartizarea diverselor acte liturgice pe diferitele evenimente ale vieţii lui Iisus, la Teodor al Mopsuestiei nu este vorba încă de reprezentarea tuturor imaginilor posibile, ci de reprezentarea *principalelor* date ale istoriei mântuirii pe care le numeşte anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom: „Aducându-ne aminte de tot ceea ce s-a făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de înviere..." Pentru că actul central al istoriei mântuirii devine prezent abia în anafora, în interpretarea lui Teodor al Mopsuestiei crucea e reprezentată în Liturghie abia după îngropare.

Dacă în comentariul lui Teodor cuvintele de instituire reprezintă patima după îngropare, epicleza simbolizează învierea. Despre epicleză şi actele care o urmează se spune:

> Domnul nostru Hristos trebuie deci să învie din morţi în virtutea acestui fapt şi să reverse harul Său peste noi toţi, ceea ce nu poate avea loc altfel decât prin venirea harului Duhului Sfânt prin care Dumnezeu L-a înviat şi odinioară[2].

În comentariul său liturgic, Teodor al Mopsuestiei pune un accent egal pe acte cu o pondere cu totul diferită până acum. Anaforaua, care fusese până acum alături de Împărtăşire inima Euharistiei, nu primeşte în interpretarea sa un rang esenţial

[2] THEODOR VON MOPSUESTIA, *op. cit.*, p. 430.

mai înalt decât aducerea darurilor, un act necesar din motive practice, dar de o importantă subordonată. O astfel de remarcabilă redistribuire a accentelor va caracteriza într-o măsură încă şi mai mare toate comentariile liturgice ulterioare. Cu tot caracterul lor discutabil, ele au ferit Biserica Ortodoxă de la reprimarea într-un mod atât de jalnic a plenitudinii semnelor, cum s-a întâmplat în Occident, şi să deducă „misterele" pe calapodul scolastic „formă şi materie" dintr-o noţiune comună de „sacrament", dezbrăcându-le astfel de particularitatea lor specifică. În Liturghia ortodoxă şi în interpretarea ei nu există o reducere la un minim absolut necesar.

Afară de aceasta, înainte de toate sunt accentuate îndeosebi actele în care se exprimă venirea lui Dumnezeu, teofania: Dumnezeu vine pentru a vesti Evanghelia şi vine ca să ofere Pâinea cerească. Citirea Evangheliei este, prin urmare, o întâlnire cu Dumnezeul Care vine, iar primirea Euharistiei e şi ea o întâlnire cu Domnul Care vine. Cultul divin e o teofanie. Acest lucru nu este nicăieri mai evident ca în Liturghia ortodoxă.

Pentru Ieşirea Mare, în orice caz, simbolismul mormântului amintit prima oară la Teodor rămâne de acum înainte o parte constitutivă de neabandonat. Acest lucru va crea noi dificultăţi tuturor comentatorilor de mai târziu care vor voi să recunoască în derularea Liturghiei desfăşurarea vieţii lui Iisus. Chiar dacă aducerea darurilor se săvârşea încă în tăcere, la Teodor ea primeşte însă o pondere cu totul nouă.

Însă aşa cum zumzetul unui greier poate doar intensifica impresia de linişte, tot aşa o cântare cântată grav poate intensifica misterul tăcerii de care vorbeşte Teodor. Ca un comentariu la Teodor al Mopsuestiei sună în orice caz cântarea de la Liturghia Sfântului Vasile din Sâmbăta Mare, cântată şi în Liturghia grecească a Sfântului Iacob şi care ne arată ce efect retroactiv asupra formei textului a avut de acum înainte interpretarea Liturghiei:

> Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi să nu gândească la nimic pământesc, căci Împăratul Împăraţilor şi Domnul Domnilor vine să Se junghie şi să Se dea ca mâncare credincioşilor. Înaintea Lui

Cum s-a ajuns însă ca aducerea darurilor euharistice la altar să devină o reprezentare a îngropării lui Iisus? Originea se află, după opinia mea, în riturile bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim şi în interpretarea acestor rituri. Când Euharistia se celebrează aici în biserica Sfântului Mormânt, atunci trupul lui Hristos zace în mod real în „mormânt". În măsura în care cultul divin din celelalte biserici oglindeşte celebrarea din biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, depunerea darurilor euharistice pe altar devine şi în celelalte biserici îngropare.

În interpretarea lui Teodor al Mopsuestiei reprezentarea liturgică a operei de mântuire e desăvârşită apoi în rugăciunea euharistică. Pentru Teodor faptul că diferitele acte ale Liturghiei nu corespund succesiunii vieţii lui Iisus n-are importanţă. Abia ulterior acest lucru va crea dificultăţi. Cu toată repartizarea diverselor acte liturgice pe diferitele evenimente ale vieţii lui Iisus, la Teodor al Mopsuestiei nu este vorba încă de reprezentarea tuturor imaginilor posibile, ci de reprezentarea *principalelor* date ale istoriei mântuirii pe care le numeşte anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom: „Aducându-ne aminte de tot ceea ce s-a făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de înviere..." Pentru că actul central al istoriei mântuirii devine prezent abia în anafora, în interpretarea lui Teodor al Mopsuestiei crucea e reprezentată în Liturghie abia după îngropare.

Dacă în comentariul lui Teodor cuvintele de instituire reprezintă patima după îngropare, epicleza simbolizează învierea. Despre epicleză şi actele care o urmează se spune:

> Domnul nostru Hristos trebuie deci să învie din morţi în virtutea acestui fapt şi să reverse harul Său peste noi toţi, ceea ce nu poate avea loc altfel decât prin venirea harului Duhului Sfânt prin care Dumnezeu L-a înviat şi odinioară[2].

În comentariul său liturgic, Teodor al Mopsuestiei pune un accent egal pe acte cu o pondere cu totul diferită până acum. Anaforaua, care fusese până acum alături de Împărtăşire inima Euharistiei, nu primeşte în interpretarea sa un rang esenţial

[2] THEODOR VON MOPSUESTIA, *op. cit.*, p. 430.

mai înalt decât aducerea darurilor, un act necesar din motive practice, dar de o importantă subordonată. O astfel de remarcabilă redistribuire a accentelor va caracteriza într-o măsură încă şi mai mare toate comentariile liturgice ulterioare. Cu tot caracterul lor discutabil, ele au ferit Biserica Ortodoxă de la reprimarea într-un mod atât de jalnic a plenitudinii semnelor, cum s-a întâmplat în Occident, şi să deducă „misterele" pe calapodul scolastic „formă şi materie" dintr-o noţiune comună de „sacrament", dezbrăcându-le astfel de particularitatea lor specifică. În Liturghia ortodoxă şi în interpretarea ei nu există o reducere la un minim absolut necesar.

Afară de aceasta, înainte de toate sunt accentuate îndeosebi actele în care se exprimă venirea lui Dumnezeu, teofania: Dumnezeu vine pentru a vesti Evanghelia şi vine ca să ofere Pâinea cerească. Citirea Evangheliei este, prin urmare, o întâlnire cu Dumnezeul Care vine, iar primirea Euharistiei e şi ea o întâlnire cu Domnul Care vine. Cultul divin e o teofanie. Acest lucru nu este nicăieri mai evident ca în Liturghia ortodoxă.

Pentru Ieşirea Mare, în orice caz, simbolismul mormântului amintit prima oară la Teodor rămâne de acum înainte o parte constitutivă de neabandonat. Acest lucru va crea noi dificultăţi tuturor comentatorilor de mai târziu care vor voi să recunoască în derularea Liturghiei desfăşurarea vieţii lui Iisus. Chiar dacă aducerea darurilor se săvârşea încă în tăcere, la Teodor ea primeşte însă o pondere cu totul nouă.

Însă aşa cum zumzetul unui greier poate doar intensifica impresia de linişte, tot aşa o cântare cântată grav poate intensifica misterul tăcerii de care vorbeşte Teodor. Ca un comentariu la Teodor al Mopsuestiei sună în orice caz cântarea de la Liturghia Sfântului Vasile din Sâmbăta Mare, cântată şi în Liturghia grecească a Sfântului Iacob şi care ne arată ce efect retroactiv asupra formei textului a avut de acum înainte interpretarea Liturghiei:

> Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi să nu gândească la nimic pământesc, căci Împăratul Împăraţilor şi Domnul Domnilor vine să Se junghie şi să Se dea ca mâncare credincioşilor. Înaintea Lui

merg cetele îngereşti, cu toată începătoria şi stăpânia, heruvimii cei cu mulţi ochi şi serafimii cu câte şase aripi, care îşi acoperă feţele şi strigă cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Ce-i drept, aici simbolismul înmormântării lipseşte, dar cântarea comentează celelalte cuvinte ale lui Teodor privitoare la Intrarea cea Mare: „Prin prefigurări [*typoi*] trebuie să-L vedem pe Hristos, Care acum e dus şi tras spre patimă şi Care se întinde iarăşi pe altar să se jertfească pentru noi. Dacă în sfintele vase, pe discuri [*pinakes*] şi în potire, iese jertfa care trebuie adusă, atunci trebuie să ne gândim că iese Hristos Domnul nostru dus spre patimă. Nu-L aduc însă nişte iudei; căci n-ar fi nici cuviincios, nici îngăduit ca în prefigurările [*typoi*] răscumpărării şi mântuirii noastre să fie o prefigurare [*typos*] rea. Ne gândim mai degrabă la «puterile slujitoare nevăzute», care au fost de faţă şi şi-au făcut slujirea lor şi odinioară, când s-a săvârşit Patima mântuitoare, întrucât au slujit întreagă economia mântuirii [*oikonomia*] Domnului nostru Hristos." Că acest imn care actualizează istoria mântuirii e atestat mai întâi în Ierusalim şi acolo a devenit parte componentă a Liturghiei Sfântului Iacob e tipic pentru interesul trezit de actualizarea diverselor etape ale vieţii lui Iisus în Ierusalim. Aici şi în legătură cu Locurile Sfinte, ca loc în care a început să fie celebrat anul bisericesc, şi prin aceasta etapele istoriei mântuirii, este începutul procesului de formare mai cu seamă a slujbelor de peste zi.

3. Simbolismul ceresc al lui Dionisie Areopagitul

Teodor al Mopsuestiei era un antiohian, reprezentant al unei teologii care lua în serios umanitatea deplină a lui Hristos şi, de aceea, accentua natura umană a lui Hristos legată prin „synapheia" (contact) cu Logosul. Astfel, pentru el şi pentru ceilalţi reprezentanţi ai teologiei antiohiene, evenimentele *istorice* ale vieţii lui Iisus devin deosebit de importante. Aceste evenimente Teodor le-a văzut reprezentate în Euharistie. Interpre-

tarea bizantină a Liturghiei a fost marcată într-o măsură crescândă de această viziune recomemorativă a Liturghiei. La început însă a fost dominant un alt punct de vedere, care mai târziu avea să fie întrucâtva reprimat, dar care a continuat să marcheze statornic Liturghia Ortodoxă.

Principalul reprezentant al acestui alt punct de vedere şi-a scris lucrările sub numele lui Dionisie, convertit de Apostolul Pavel pe Areopagul din Atena (*FA* 17, 34). Cine anume se ascunde de fapt în spatele acestui Dionisie din Areopag e o enigmă care a continuat să rămână învăluită în întuneric. Dionisie Areopagitul a scris spre sfârşitul secolului V, întrucât în operele sale îi citează pe neoplatonicienii Plotin († 270) şi Proclus († 485). În descrierea pe care o face Liturghiei, el aminteşte mărturisirea credinţei care a fost folosită prima oară în cultul divin euharistic în anul 476 la Antiohia, al cărei tip de Liturghie o interpretează Dionisie. Dionisie e citat pentru prima dată ca autoritate de patriarhul monofizit Sever al Antiohiei (512–518). Dacă Dionisie însuşi a fost „monofizit" nu este limpede; în orice caz, concepţia sa este marcată de teologia *alexandrină* care accentua unitatea persoanei divino-umane a lui Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580–662) a interpretat învăţăturile sale în sens ortodox, salvând prin aceasta autoritatea sa pentru Ortodoxie.

Principala preocupare a lui Dionisie a fost interpretarea credinţei creştine în categoriile neoplatonismului. E evident însă că prin aceasta era inevitabil să se ajungă la o considerabilă deplasare de accent. S-au reuşit însă şi sinteze cu totul surprinzătoare. Ca, de exemplu, atunci când în explicarea dată Liturghiei, Dionisie vede în împărţirea Darurilor euharistice sfinţite extinderea Unului în multiplicitate, cu scopul însă de a realiza unitatea, de a birui separaţia în care oamenii ajung deformaţi pentru că sunt lipsiţi de legătură între ei. Astfel, Dionisie exprimă în categorii neoplatonice ceea ce Sfântul Apostol Pavel scrie în *Galateni* 3, 28: „Voi sunteţi *una* în Hristos", şi *1 Corinteni* 10, 17: „E *o singură* pâine, aşa noi cei mulţi suntem un trup, fiindcă noi toţi ne împărtăşim dintr-*o singură* pâine". În neoplatonism acest „Unu" se opune pluralităţii, transcendenţa lui se opune imanenţei celeilalte. Dar

între ele nu există o prăpastie dualistă, ci trepte care duc de la unul la cealaltă. În acest sens, universul lui Dionisie apare ca un întreg organic. E o scară care duce la cer, a cărei treaptă cea mai înaltă, corul îngerilor, cu cele trei clase cele mai înalte, pătrunde până în întunericul dumnezeiesc cel mai dinăuntru, în timp ce treptele cele mai de jos ajung până în regnul lucrurilor neînsufleţite. Plenitudinea luminii dumnezeieşti se revarsă prin toate treptele intermediare într-o refracţie diminuată şi, în acelaşi timp, într-o perceptibilitate senzorială crescândă.

Dionisie Areopagitul se referă îndeosebi la învăţătura despre îngeri a epistolelor pauline, şi tocmai această învăţătură e motivul pentru faptul că şi-a compus scrierile sub pseudonimul ucenicului atenian al Apostolului Pavel. Dacă însă Dionisie accentuează în mod deosebit în cultul divin ideea unităţii Bisericii cereşti şi pământeşti, aceasta nu este la drept vorbind ceva nou. Vechile rugăciuni euharistice (între altele anaforalele Sfinţilor Vasile şi Ioan Hrisostom) trimit ele însele spre aceasta în trecerea spre „Sanctus", şi însăşi cântarea „Sanctus"-ului în Sfânta Liturghie e marcată de ideea unităţii dintre Biserica cerească şi pământească. Astfel în introducerea („praefatio") anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom se spune: „Mulţumim Ţie pentru Liturghia aceasta pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deşi înaintea Ta stau mii de arhangheli şi zeci de mii de îngeri, heruvimi cu mulţi ochi şi serafimi cu câte şase aripi, care înălţându-se zburând cântă cântarea de biruinţă, strigând, glas înălţând şi grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt." Iar după „Sanctus" rugăciunea continuă: „Cu aceste fericite puteri, Stăpâne iubitorule de oameni, strigăm şi grăim: Sfânt eşti Tu..." Acelaşi lucru îl găsim şi în anaforaua Sfântului Vasile. În reprezentarea în imagini a operei de mântuire în Liturghie, potrivit Sfântului Ioan Hrisostom şi lui Teodor al Mopsuestiei, îngerii sunt mereu de faţă. Încă Sfântul Atanasie cel Mare († 373) numea Euharistia „o jertfă de laudă care preamăreşte pe Dumnezeu, fiindcă în ea stăm şi aducem laudă împreună cu îngerii şi cu întreaga creaţie"[3]. Dionisie pune însă noi accente, întrucât îngerii primesc o funcţie esen-

[3] Citat după I. KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva*, p. 68

ţială ca mijlocitori între sfera spirituală inaccesibilă a lui Dumnezeu şi creaţia materială. Îngerii cei mai înalţi Îl înconjoară numai pe Dumnezeu şi nu sunt slujitori ai oamenilor. De această cea mai înaltă treaptă a ierarhiei îngerilor ţin serafimii, heruvimii şi tronurile. Treptele următoare stau deja mai aproape de oameni: domnii (*kyriotetes*), puteri (*dynameis*) şi stăpâniri (*exousiai*). Cel mai jos stau treptele: principate, arhangheli, îngeri. Treptele îngerilor mijlocesc, fără să sară nici o treaptă, între Dumnezeu şi om, rangurile supreme ale serafimilor şi heruvimilor neavând în jos nici o relaţie directă, ci numai una mediată. Fiindcă arhanghelii stau într-o relaţie mai apropiată cu oamenii, în ierarhia lui Dionisie ei ajung pe o treaptă inferioară şi nesemnificativă.

Ceea ce se derulează pur spiritual în lumea îngerilor se repetă în concepţia lui Dionisie în simboluri şi în imagini, adică în formele semispirituale şi semivizibile, în forme care în acelaşi timp oglindesc şi ascund procesele spirituale ale sferelor de sus. Icoana, simbolul ascund originalul, prototipul, dar în acelaşi timp mijlocesc un acces la el.

Astfel toate actele cultului divin oglindesc medierea ierarhică cerească. „Ierarhiei cereşti" (acesta e numele părţii întâi a lucrării sale principale) îi corespunde „ierarhia bisericească" (acesta e numele părţii a doua a acestei lucrări). „Ierarhie" este aici nu numai slujirea preoţească puternic accentuată la Dionisie, ci întreg modul medierii ierarhice, adică îndeosebi Tainele. Totul în Liturghie (nu numai actele speciale ca la Sfântul Chiril al Ierusalimului) conţine deci o semnificaţie mistică, tainică, mai adâncă. Aici actele însele sunt spiritualizate, însă niciodată astfel încât să devină practic inutile, ci în aşa fel încât dobândesc dimensiuni mai adânci. Legătura într-o unitate între aspectul practic şi cel mai profund e lucrul hotărâtor pentru Dionisie.

Noi e nevoie să ne ocupăm în amănunt cu interpretările speciale ale actelor liturgice după Dionisie Areopagitul. El descrie şi explică nu Liturghia bizantină, ci cea siro-antiohiană. De exemplu, Liturghia descrisă de el cuprinde o mărturisire de credinţă pe care Liturghia bizantină de atunci n-o cunoştea încă, dar Antiohia o cunoştea din anul 476. Nu interpretările

speciale ale lui Dionisie Areopagitul, ci înțelegerea sa de ansamblu a cultului divin a devenit decisivă pentru înțelegerea Liturghiei bizantine.

E greu de spus dacă Dionisie a marcat el însuși înțelegerea bizantină a cultului divin sau dacă a dat numai o expresie unei înțelegeri deja existente. În orice caz, spiritualitatea Areopagitului este cea care marchează spațiul cultic bizantin, care a devenit în sens teologic modelul tuturor bisericilor ortodoxe bizantine: Aghia Sofia din Constantinopol.

Înțelegerea spațiului la Aghia Sofia (excurs)

În edificiul Aghiei Sofia înțelegerea lumii și a cultului divin al lui Dionisie Areopagitul și-a găsit o expresie arhitectonică fascinantă. Aghia Sofia a fost ridicată din dispoziția împăratului Iustinian I (527–565). Arhitecții ei au fost Antim din Tralles și Isidor din Milet.

În timpul unei ample revolte înăbușite în sânge (așa-numita răscoală Nika), prima biserică închinată Sfintei Înțelepciuni a lui Dumnezeu de către Constantin cel Mare a fost transformată pe 13 ianuarie 532 în cenușă. Pe 23 februarie în același an, Iustinian punea deja piatra de temelie a unei noi biserici, care avea să fie ridicată într-un timp foarte scurt, de numai cinci ani și zece luni.

Ni s-au transmis cuvintele pe care Iustinian le-ar fi rostit după terminarea construcției pășind prin ușile ei împărătești: „Laudă și cinste lui Dumnezeu Cel Preaînalt Care m-a învrednicit să săvârșesc o astfel de lucrare. Te-am învins, Solomoane!"

După câțiva ani însă, în anul 558, cupola s-a prăbușit la un cutremur — nu rare în Constantinopol — după care a fost ridicată ceva mai abrupt și mai înalt, fapt care a îmbunătățit considerabil statica edificiului, dar a afectat, chiar dacă nu esențial, impresia construcției. Edificiul e descris de Procopius din Cezareea, scriitorul lui Iustinian, în felul următor:

> Biserica arată grandios, dincolo de orice măsură, greu de înțeles chiar pentru cel care e în stare s-o vadă, dar

absolut de necrezut pentru cei care aud numai de ea. Căci mi se pare că ajunge până la bolta cerului... Se distinge printr-o frumusețe negrăită... S-ar putea spune într-adevăr că interiorul ei nu este luminat de lumina soarelui din afară, ci strălucirea izbucnește din ea însăși, așa de multă lumină se revărsă peste sfântul lăcaș. În mijlocul bisericii se ridică patru mase de piatră făcute de mâna omenească, numite piloni... Fiecare pereche are între ele patru coloane. Masele de piatră sunt alcătuite din blocuri puternice, alese cu grijă, asamblate cu pricepere de specialiști și care se ridică la mare înălțime... Din ele urcă patru arcuri care alcătuiesc un patrulater ale cărui puncte de bază se ating și se sprijină sus în mod sigur pe pilon, în timp ce restul se înalță la o înălțime nemăsurată... Deasupra vârfului arcurilor se ridică o construcție circulară, o cupolă, prin care lumina zilei surâde totdeauna în zori de zi; căci ea întrece, cred, întreg pământul. Construcția ei este întreruptă la intervale scurte, în care sunt amplasate deschideri astfel potrivite încât să permită luminii să intre din destul. În timp ce legătura celor patru arcuri este ținută într-un cvadrat, edificiul dintre ele e încheiat în patru pandantive triunghiulare... Pe acest cerc se sprijină uriașa cupolă emisferică minunată pentru privire. Ea pare că nu se sprijină deloc pe un fundament solid, ci că atârnă de cer ca o sferă aurie pentru a acoperi spațiul...

Întreg acoperișul este acoperit cu aur curat, unind strălucirea cu frumusețea; dar strălucirea pietrei câștigă competiția cu aurul. Când intră cineva în biserică să se roage, înțelege dintr-odată că această operă n-a fost dusă la o atare desăvârșire printr-o mână omenească sau știință a omului, ci prin voința lui Dumnezeu. Mintea i se înalță la Dumnezeu și se urcă plutind, simte că El nu poate fi departe, ci iubește să petreacă în acest loc, pe care Și l-a ales. Și această experiență n-o face numai cel care pășește pentru prima oară în biserică, ci el face mereu aceeași experiență, ca și cum privirea ar fi mereu nouă. Niciodată nu se satură cineva de această desfătare a ochilor,

ci acela care este în biserică se bucură de ceea ce vede, iar acela care o părăseşte este plin de slava ei...[4].

Cele mai importante aici sunt afirmaţiile despre cupola care atârnă de cer şi despre apropierea lui Dumnezeu de această biserică. Biserica vrea să unească spiritual şi perceptibil cerul şi pământul, fapt atins printr-o dematerializare fără egal. Pilonii sunt astfel modelaţi încât, priviţi din spaţiul central, arată doar ca un zid. O comparaţie cu „Moscheea Albastră" construită în secolul XVI după modelul Aghiei Sofia arată cât de genială e construcţia Aghiei Sofia şi cât de stângace este tocmai aici copia ei. La Aghia Sofia şirurile de coloane subţiri dintre pilonii din colţuri sunt întărite în spate, dar această întărire nu se vede din nava principală. Şi prin aceasta nu se simte ce povară poartă propriu-zis aceste coloane subţiri.

Deosebit de importantă este iluminaţia. Principiul iluminaţiei diurne e acela de a lăsa ca lumina să fie primită în mod direct numai de zona cupolei, a bolţilor, precum şi de absidă. Bolţile şi absida închipuie în dimensiunea înălţimii şi lungimii ei cerul. Din contră, întreaga zonă inferioară a spaţiului de jos primeşte doar o lumină amestecată, indirectă, reflectată, „mijlocită ierarhic".

Iluminaţia nocturnă era astfel gândită încât să oglindească cerul înstelat noaptea. Potrivit mărturiei scriitorului bizantin Paul Silentiarios, lămpile atârnau de tavan în mijlocul bisericii în cercuri concentrice, reprezentând astfel ordinea cosmosului nocturn, în timp ce, potrivit aceluiaşi Paul Silentiarios, în timpul zilei Aghia Sofia se lumina din ea însăşi, dintr-un centru propriu, însuşi soarele Înţelepciunii (Sofiei) dumnezeieşti.

Aghia Sofia mai este o icoană vizibilă a cerului nevăzut şi într-un alt fel. Centrul cupolei, în care la origine se afla o cruce gemă, iar mai târziu chipul Pantocratorului, e întunecat, dar lumina îl înconjoară ca şi cum ar ieşi din acest centru şi în acelaşi timp ar lăsa-o să dispară într-un „întuneric supraluminos" (exact ca şi la Dionisie). Căci potrivit lui Dionisie Areopagitul, locul lui Dumnezeu e întunericul. Lumina Sa su-

[4] Citat după HEINZ JÜRGEN SAUERMOST / WOLF-CHRISTIAN VON DER MÜLBE, *Istanbuler Moscheen*, München, 1981, p. 71 sq.

prastrălucitoare şi ca atare imperceptibilă e comunicată numai printr-o mediere în afară.

Formele arhitecturale şi frumuseţea dematerializată a Aghiei Sofia vor în mod intenţionat să fie o expresie deliberată a unui cult divin înţeles ca eshatologie actualizată. Un tropar pentru Maica Domnului cântat în timpul Postului Mare exprimă imnic această înţelegere a spaţiului şi cultului divin astfel: „În biserica măririi Tale stând, în cer ni se pare a sta, Născătoare de Dumnezeu..."

Aceeaşi înţelegere se oglindeşte şi în legenda deja amintită despre trimişii marelui principe rus Vladimir (980–1015): „Şi aşa am ajuns noi la greci, iar ei ne-au dus acolo unde slujeau Dumnezeului lor şi nu mai ştiam dacă eram în cer sau pe pământ..." E vorba aici în mod evident nu numai de frumuseţea cultului divin, ci şi de cea a casei lui Dumnezeu care e de o frumuseţe de nedescris, în acelaşi timp însă şi „ascetică", dematerializată, suprasensibilă.

4. Intrarea Mare[5]

4.a. Aducerea darurilor şi „offertorium"-ul

Ideea potrivit căreia cultul divin al Bisericii închipuie cultul divin ceresc şi este astfel una cu el n-a marcat nici un act al Liturghiei dumnezeieşti cum a marcat Intrarea cea Mare (Vohodul Mare), adică aducerea solemnă a darurilor pregătite la începutul, ba chiar înainte de începutul slujbei propriu-zise.

Mult timp în cercetarea liturgică s-a susţinut o teorie apărută sub influenţa gândirii critice şi a comparării diferitelor formulare liturgice: potrivit acesteia, Intrarea Mare e restul unui „offertorium" cuprinzător, care ar fi avut loc iniţial pe poziţia intrării. Acest „offertorium" a luat forme din ce în ce mai complicate, până când s-a mutat apoi în locul proscomi-

[5] Pentru acest capitol a se vedea mai jos, p. 223, imaginea 3. Urmez aici în esenţă lucrarea standard nedepăşită până astăzi a lui ROBERT F. TAFT S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (*OCA* 200), Roma, 1975.

diei actuale, al pregătirii darurilor. Cu alte cuvinte, la început credincioşii şi-ar fi adus într-o procesiune solemnă, pe poziţia în care are loc astăzi Intrarea Mare, darurile lor de jertfă, nu numai cele euharistice, ci şi alte ofrande, produse naturale etc. O atare procesiune e atestată, între alte, în spaţiul franc şi în Aquileia. După Crez (introdus în Liturghia imperiului francilor carolingieni mai devreme decât în cea romană) se forma o procesiune care ducea la altar şi în care laicii credincioşi îşi aduceau darurile, iar preoţii şi diaconii, urmaţi la sfârşit de arhidiacon, aduceau darurile euharistice.

Un indiciu al unei astfel de procesiuni de „offertorium" s-a crezut că poate fi văzut în cele două mozaicuri cu Iustinian şi Teodora din bazilica San Vitale din Ravenna.

O atare procesiune spre altar a tuturor credincioşilor cu darurile lor, din care erau selecţionate apoi darurile de pâine şi vin necesare pentru Euharistie, nu este însă atestată nicăieri în *Răsărit*.

Există, din contră, un întreg şir de contramărturii care pledează împotriva posibilităţii unei procesiuni generale de „offertorium" în Răsărit[6]. Căci sinoadele locale precizează aici mereu: darurile pot fi aduse numai de credincioşi, adică de cei botezaţi. De aici unii cercetători au tras concluzia că aducerea darurilor avea loc iniţial *după* Liturghia catehumenilor, adică în locul Intrării Mari de astăzi, pentru că atunci darurile puteau fi aduse într-adevăr numai de credincioşi. Împotriva acestei interpretări pledează însă faptul că în timpul Liturghiei credincioşilor nebotezaţii în general nu mai erau prezenţi în adunare, aşa încât dispoziţia potrivit căreia catehumenii nu pot aduce daruri ar fi fost într-adevăr de prisos. Un atare avertisment are sens numai într-un interval situat *înaintea* Liturghiei credincioşilor.

Un alt contraargument împotriva posibilităţii unei procesiuni de „offertorium" în Răsărit pe poziţia Intrării Mari de astăzi stă în aceea că, potrivit unei relatări a lui Ieronim, în timpul în care acesta l-a petrecut în Ierusalim în Răsărit, numele celor care aduceau darurile erau notate în scris fiind citite apoi

[6] Urmez şi aici lucrarea lui Robert F. Taft citată mai sus.

în cadrul slujbei. Un atare act de întocmire a unei liste a celor care aduc ofrandele e greu de imaginat în mijlocul slujbei pe poziția Intrării Mari de astăzi. Afară de aceasta, Ieronim nu vorbește în genere de aducerea darurilor euharistice, ci de faptul că dăruitorii se lăudau cu darurile lor. Iar acest lucru pledează pentru aducerea lor *înaintea* slujbei.

Chiar dacă Iacob din Sarug († 521) se plânge că bogații își puneau sclavii să le aducă darurile, ei înșiși nevenind la slujbă, aceasta pledează mai degrabă împotriva unui act ritual în timpul Liturghiei, la care cu greu bogații ar fi ratat șansa de a apărea și a se lăuda cu darurile lor.

Există însă în cultul divin ortodox după Intrarea cea Mare, o *euche tes proskomides*, o rugăciune a oferirii. Dar „proscomidie" înseamnă și actul de pregătirea darurilor dinainte de Liturghie. Reprezentanții teoriei potrivit căreia un „offertorium" săvârșit inițial pe poziția Intrării Mari ar fi fost mutat ulterior înainte de începutul Liturghiei, trimit la această rugăciune de „proscomidie" ca la un rest al acțiunii mutate mai târziu la început.

Suprascrierile rugăciunilor din „Euchologia" sunt însă adeseori adăugate ulterior, așa încât nu trebuie să fie încărcate prea tare cu ipoteze. Cu așa-numita „rugăciune a proscomidiei" încep în unele „Euchologia" abia rugăciunile euharistice. S-ar putea deci — și lucrul e chiar foarte probabil — să fie vorba de o suprascriere generală a rugăciunilor euharistice, cum este cazul, de exemplu, în *cod. Barberini gr. 336* înainte de rugăciunile atribuite Sfântului Ioan Hrisostom. *Proskomide* înseamnă „ofrandă" și poate desemna ca atare și *întreaga* Liturghie.

Astfel, pentru a putea găsi un răspuns la întrebările noastre, trebuie să facem abstracție de suprascrierea „rugăciunii proscomidiei" din cele mai multe codice și să verificăm conținuturile acestei rugăciuni. În „rugăciunea proscomidiei" din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom nu este în general vorba de o aducere a darurilor. Această rugăciune cere numai *abilitarea* aducerii de daruri, aducere care urmează probabil mai târziu. E vorba de aducerea darurilor în anaforaua propriu-zisă. Cele mai multe traduceri sună: „Primește și rugăciunile

noastre, ale păcătoşilor, şi le du la sfântul Tău jertfelnic". În greceşte stă însă pur şi simplu: *kai prosagage to hagio Sou thysiasterio* — deci fără un complement direct. Liturghiile Sfinţilor Iacob şi Marcu au o rugăciune corespunzătoare în care însă obiectul ei sunt celebranţii şi laicii credincioşi: „Du-*ne* la altarul Tău cel sfânt". Dacă ne gândim că în timpul Liturghiei catehumenilor altarul era acoperit, iar preotul păşea pentru prima oară la altar abia acum, la începutul Liturghiei credincioşilor, atunci e limpede că rugăciunea cerea de fapt binecuvântarea lui Dumnezeu pentru acest prin „accessus ad altare" din Liturghie. Ce-i drept, formulările nu sprijină teza lui Robert Taft, care mi se pare încă drept cea mai lămuritoare, dar care nu elimină toate întrebările, cum va apărea şi într-un alt loc.

În Liturghia Sfântului Vasile lucrurile stau oarecum altfel. Prima jumătate a rugăciunii vorbeşte şi aici numai de un „accessus ad altare": „Primeşte-ne pe noi, care ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic". A doua jumătate a rugăciunii vorbeşte apoi într-adevăr de o jertfă. Există mai multe încercări de explicaţie. Oricum ar sta lucrurile, în nici un caz nu există o necesitate *constrângătoare* pentru a presupune în acest loc un lung act de „offertorium", pentru care nu există astfel nici o mărturie.

Astfel nu există nici un motiv constrângător pentru a admite că în Răsărit a existat vreodată pe poziţia Intrării celei Mari un „offertorium" mutat mai târziu în faţă. Împotrivă pledează şi faptul că încă în *cod. Barberini gr. 336* proscomidia stă în locul obişnuit astăzi, deşi e încă foarte simplu structurată şi — altfel decât mai târziu poate — pe atunci n-ar fi existat nici un motiv pentru mutarea ei. Întrucât drept motiv pentru mutarea înainte a proscomidiei e invocată în permanenţă lungimea ei tot mai mare.

Ce-i drept, multă vreme s-a părut că interpretările tradiţionale ale Dumnezeieştii Liturghii pledează pentru o mutare înainte. De la Teodor al Mopsuestiei încoace, Dumnezeiasca Liturghie e tot mai mult interpretată, cum s-a arătat deja, ca reprezentare simbolică a istoriei nou-testamentare a mântuirii. În proscomidie însă predomină o interpretarea a ei cu referire

la Patimă. Pregătirea pâinii euharistice e socotită — cum vom vedea — o „junghiere a mielului", iar textul rugăciunii e plin de citate din *Isaia* 53. Începând din secolul XII există pentru proscomidie — şi despre aceasta va fi vorba mai târziu — şi o interpretare cu referire la Naşterea lui Hristos. S-a vrut să se vadă aici urmele unei mutări înainte. Cât timp proscomidia se săvârşea în apropierea Intrării Mari, ea era interpretată cu referire la Patimă; mutarea ei la începutul Liturghiei a atras cu sine apoi şi schimbarea interpretării ei cu referire la Naşterea lui Hristos.

Această schimbare a interpretării proscomidiei cu referire la Naşterea lui Hristos există într-adevăr. Ea nu trebuie motivată însă cu o mutare înainte, ci cu interesul biografic crescând în teologia bizantină care a făcut ca derularea Dumnezeieştii Liturghii şi derularea vieţii lui Hristos să fie explicate drept paralele. Comentariile mai timpurii, ca, de exemplu, *Catehezele* lui Teodor al Mopsuestiei, interpretează într-adevăr şi diferitele acte ale Liturghiei după etapele istoriei mântuirii, dar aceste comentarii nu erau însă interesate într-un paralelism al derulării. Astfel, cuvintele de instituire au fost întotdeauna înţelese ca o trimitere la noaptea instituirii Euharistiei, în timp ce Intrarea cea Mare a fost pusă în legătură cu drumul lui Hristos spre Patima Sa şi apoi cu îngroparea Lui, fără ca în epoca timpurie să fi produs un şoc faptul că reprezentarea iconică a unor evenimente mai târzii din viaţa lui Hristos avea loc *înaintea* reprezentării Cinei lui Iisus cu ucenicii Săi. Nu o mutare înainte a „offertorium"-ului, ci paralelizarea crescândă a derulării Liturghiei cu derularea istoriei nou-testamentare a mântuirii a făcut ca în faza târzie a interpretării Liturghiei bizantine proscomidia să fie interpretată ca o reprezentare a Naşterii lui Hristos.

4.b. Imnul Heruvimic

Comentariul lui Teodor al Mopsuestiei a arătat că pe vremea acestuia aducerea darurilor se făcea în tăcere. Sub influenţa unei gândiri care apare pentru prima dată la el, a fost introdusă iniţial în Ierusalim cântarea:

Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi să nu gândească la nimic pământesc. Căci Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor vine să se junghie şi să se dea ca mâncare credincioşilor. Înaintea Lui merg cetele îngereşti cu toată începătoria şi stăpânia, heruvimii cei cu mulţi ochi şi serafimii cu câte şase aripi, cu care îşi acoperă feţele şi strigă cântarea Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Această cântare se cântă până astăzi în Liturghia greacă a Sfântului Iacob ca imn la aducerea darurilor. Deosebit de limpede e exprimat aici caracterul de teofanie al cultului divin. „Împăratul împăraţilor şi Domnul Domnilor vine." Dumnezeu vine în darurile euharistice pentru a Se da spre mâncare credincioşilor. Potrivit înţelegerii ortodoxe, cultul divin e teofanie, iar Intrarea cea Mare face deosebit de limpede, ba chiar experimentabil acest lucru. Fapt cu atât mai mult valabil până astăzi pentru evlavia ortodoxă, care încă de la apariţia ei trăieşte această procesiune solemnă ca un punct culminant al Liturghiei. Uneori credincioşii cad în genunchi şi ating podeaua cu fruntea (*proskynesis*) şi-şi fac cruce. În gestul ei exterior, Intrarea Mare e adeseori mai accentuată chiar decât sfinţirea darurilor euharistice în rugăciunea euharistică care se săvârşeşte în altar.

Imnul „Să tacă tot trupul omenesc" a fost cântat o vreme la Liturghie şi în Bizanţ; în orice caz, îl întâlnim aici şi astăzi în slujba dumnezeiască la origine cea mai importantă a anului: în Liturghia Sfântului Vasile din Sâmbăta Mare. Întrucât în astfel de sărbători vechile elemente liturgice sunt menţinute cu tenacitate, se poate presupune că imnul „Să tacă tot trupul omenesc" a fost o vreme imnul propriu-zis la aducerea darurilor al Liturghiei celei mai importante (pe atunci încă Liturghia Sfântului Vasile). Ideea că ierarhia pământească închipuie ierarhia cerească, o idee marcată de gândirea lui Dionisie Areopagitul, care a influenţat şi înţelegerea edificiului Aghiei Sofia, o exprimă încă şi mai limpede imnul Heruvimic cântat în mod normal astăzi în acest loc. El a fost introdus în Dumnezeiasca Liturghie în al nouălea an de domnie a împăratului Iustin II, adică în anul 573 sau 574:

Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viaţă Treimi întreit sfânta cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti, Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Imnul a fost în mod evident introdus împotriva rezistenţei unei gândiri care făcea o distincţie mai puternică între simbol şi realitate. Eutihie, patriarh al Constantinopolului între anii 552–565 şi 577–582 s-a ridicat energic — probabil în primul său patriarhat — împotriva unei cinstiri prea puternice în opinia lui a darurilor încă nesfinţite la Intrarea cea Mare:

> Nebuneşte fac cei care au făcut poporul să cânte, la aducerea liturgică a paharului tocmai amestecat şi a pâinii, un imn psalmic [*hymnon tina psalmikon*] potrivit după ei acestui eveniment şi potrivit căruia e adus Împăratul slavei [*basilea doxes*] adresându-se astfel darurilor aduse şi care nu sunt încă desăvârşite prin invocarea preotului [*epiklesis*] şi sfinţirea care străluceşte în ele [...] deşi marele Atanasie spune: „Vezi leviţi care aduc pâinea şi paharul cu vin şi le pun pe altar: cât timp nu se spun rugăciunile şi cererile, aceasta este o simplă pâine..."

Acest citat este interesant din trei motive:

1) Eutihie vorbeşte de o „aducere liturgică a paharului tocmai amestecat şi a pâinii". Pe cât de puţin se poate dovedi în Bizanţ existenţa unui „offertorium" amplu pe poziţia Intrării Mari, pe atât de mult la Eutihie această poziţie pare să se refere la faptul că o lucrare pregătitoare sau o parte a acesteia s-a săvârşit totuşi îndată înainte de aducere. Pentru mine aceasta e una din obiecţiile împotriva explicaţiei lui Robert Taft expuse mai sus, fără să fi obţinut însă vreo clarificare cu privire la ce fel de consecinţe are aceasta.

2) Citatul arată că înţelegerea bizantină a simbolului nu este unitară. Pentru Eutihie există numai simbolul real, adică sacramentul care există abia în darurile *sfinţite*. Şi ne putem întreba dacă în acest pasaj mai poate fi vorba de „simbol" în genere. Înţelegerea simbolului care se exprimă în imnul Heru-

vimic e, din contră, una în trepte. Adică, orice simbol participă într-adevăr la realitatea desemnată, dar într-o măsură diferită.

Ceea ce înseamnă: chiar dacă darurile sfinţite desemnează Trupul şi Sângele lui Hristos într-un alt mod decât cele încă nesfinţite, realitatea e însă întotdeauna deja prezentă în semn. În înţelegerea bizantină, „simbolul" este întotdeauna un semn a ceva *prezent*, nu a ceva absent. Dar gradul de identificare cu ceea ce e prezent este diferit.

3) Interesantă este în fine întrebarea: la ce imn se gândeşte de fapt Eutihie atunci când vorbeşte de un *hymnos tis psalmikos* şi când spune că acest imn cuprinde în el formula „Împăratul slavei".

Fireşte, Eutihie poate să fi citat fals şi să fi spus atunci din greşeală „Împăratul slavei" în loc de „Împăratul tuturor". Surprinzător este faptul că el numeşte imnul un *hymnos tis psalmikos*.

Există însă un întreg şir de manuscrise vechi care ne permit să recunoaştem soluţia problemei, întrucât ele numesc într-adevăr un psalm care era cântat la Intrarea cea Mare (în legătură cu Heruvicul sau chiar fără acesta) şi în care într-adevăr se cânta „Împăratul slavei": *Psalmul* 23, 7: „Ridicaţi, mai mari, porţile voastre şi ridicaţi-vă voi porţi veşnice, ca să intre Împăratul slavei".

Cum s-a spus, în unele manuscrise liturgice vechi versete ale acestui psalm sunt cântate la Intrarea cea Mare în parte cu, în parte fără Heruvic. Ce-i drept, este vorba de manuscrise ale Liturghiei Sfântului Iacob. Iată câteva exemple:

Cod. Sinai (secolul X):
Rubrică: Se aduc darurile cu „Aliluia".
Cântarea: Aliluia gl. 1.
Stih: Ridicaţi porţile voastre (în codex stă numai începutul, dar psalmul era cântat cel puţin până la versetul 7).
Aliluia.
Slavă... şi acum.
Aliluia.

Un codex din secolul IX păstrat în Sankt Peterburg are la Intrarea Mare următoarea cântare (şi aici e vorba tot de Liturghia Sfântului Iacob):

Aliluia (Corul 1).
Aliluia (Corul 2).
Ridicaţi, mai mari, porţile voastre.
Aliluia.
Slavă... şi acum.
Aliluia.

În cercetarea sa privitoare la Intrarea cea Mare, Robert Taft se referă la faptul că *Psalmul* 23 (*LXX*), mai cu seamă versetul 7, este atestat şi altfel ca imn de intrare.

Faptul că în Bizanţ *Psalmul* 23 (*LXX*) a fost cântat în legătură cu Heruvicul, Robert Taft îl deduce mai ales din comparaţia cu Liturghia armeană foarte puternic marcată de cea bizantină, amprentă pe care a primit-o mai ales în secolul VIII. După rânduiala armeană, Intrarea Mare este însoţită de următoarele texte:

Diaconul: Noi, care pe heruvimi.
Clerul: Cu taină închipuim.
Diaconul (întrerupe): Faceţi cale celui ce merge peste cerul cerurilor spre răsărit.
Clerul: Şi de viaţă făcătoarei Treimi întreit sfântă cântare aducem.
Diaconul (întrerupe): Dumnezeu va veni de la miazăzi, Cel Sfânt din muntele Faran.
Clerul: Toată grija cea pământească să o lepădăm.
Diaconul (întrerupe): Ridicaţi, mai mari, porţile voastre şi ridicaţi-vă porţile veşnice ca să intre Împăratul slavei.
Clerul: Ca pe împăratul tuturor să-l primim
Diaconul (întrerupe): Ridicaţi, mai mari, porţile voastre şi ridicaţi-vă, porţile veşnice, ca să intre Împăratul slavei.
Preotul: Cine este împăratul slavei, Domnul puterilor?
Diaconul: Acesta este împăratul slavei.

După o comparaţie cu alte cântări antifonale bizantine, Robert Taft ajunge la concluzia că la origine Heruvicul, Psalmul şi Aliluia se cântau în Constantinopol în modul următor:

Psalţii: Heruvicul (de 3 ori).
Poporul: Heruvicul (de 3 ori).
Psalţii: Heruvicul (de 3 ori).

Poporul: Heruvicul (de 3 ori).
Psalţii: un verset din *Psalmul* 23 eventual şi din *Psalmul* 117 (*LXX*), în orice caz *Psalm* 23, 7–10. Aceste versete din *Psalmi* sunt urmate de fiecare dată de „Aliluia" cântat de popor.
Psalţii: Slavă... şi acum.
Poporul: Aliluia.
Psalţii şi poporul: Heruvicul (o dată).

O cântare atât de lungă este necesară, dacă, aşa cum crede Taft, darurile sunt aduse în procesiune solemnă prin poarta de nord a Aghiei Sofia de la „skeuophylakion" în nava centrală şi de acolo la altar. Până la introducerea Heruvicului (*Cheroubikon*) sub Iustin II s-a cântat probabil numai Psalmul, în alternanţă cu Aliluia, iar o vreme, înainte de introducerea Heruvicului, şi întotdeauna de praznicele mari în legătură cu imnul „Să tacă". *Cod. Barberini gr. 336* cunoaşte însă exclusiv Heruvicul ca imn de intrare fără versetele din psalm. Această prescurtare considerabilă se poate pune în legătură cu schimbările de construcţie de la Aghia Sofia. Spaţiul „punerii înainte" (*prothesis*) s-a mutat în apropierea altarului, iar zona altarului cu masa punerii înainte şi altarul au fost separate de navă printr-un grilaj împodobit cu icoane şi dezvoltat într-o formă preliminară de iconostas. Prescurtarea considerabilă pe care o marchează omiterea cântării psalmului e legată probabil de prescurtarea la fel de considerabilă a drumului procesiunii după reconstrucţia Aghiei Sofia.

4.c. Întreruperea Heruvicului

Deşi prin reconstrucţia menţionată a Aghiei Sofia drumul străbătut în timpul Intrării celei Mari a fost scurtat considerabil, în timpul cântării imnului Heruvimic erau prevăzute o serie de rugăciuni şi acte care au făcut ca astăzi el să trebuiască să fie cântat foarte încet şi lung. Uneori se repetă pasaje întregi ale imnului. La începutul imnului, celebranţii rostesc întâi ei înşişi imnul Heruvimic de trei ori. După care celebrantul rosteşte rugăciunea imnului Heruvimic, introdusă evident abia mai târziu în rânduiala liturgică, dar pe care o găsim deja

în *cod. Barberini gr. 336*. În acest timp diaconul tămâiază altarul, masa punerii înainte şi iconostasul, precum şi poporul, spunând *Psalmul* 50 (*LXX*). În cele din urmă, toţi celebranţii merg la masa punerii înainte. Aici episcopul întregeşte ocazional rânduiala părticelelor simbolice. Abia atunci începe intrarea propriu-zisă, în care diaconul poartă discul cu pâinea euharistică, preotul potirul şi ceilalţi celebranţi ţin în mâini linguriţa, copia şi diferite cruci. Înainte merge de regulă purtătorul unei lumânări. În procesiune merg şi ipodiaconi care ţin în mâini ripide. Intrarea se desfăşoară în aşa fel încât, până când toţi celebranţii ajung în faţa uşilor împărăteşti din mijloc, corul a cântat jumătate din imnul Heruvimic. Din faţa uşilor împărăteşti, preoţii care au ieşit rostesc pomeniri, fiecare din celebranţii participanţi rostind de regulă câte o pomenire. Se spune cel puţin: „Pe voi pe toţi, drept-măritorilor creştini, Domnul Dumnezeu să vă pomenească în împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor".

Cum s-a ajuns la această întrerupere a imnului Heruvimic şi la pomenirile rostite cu glas tare?

Pentru a explica aceasta, trebuie să întrerupem prezentarea cronologică de până acum printr-un salt în secolul XVI. Într-un manuscris grecesc de la Sinai din anul 1564 se spune: „Mergând prin naos, [preotul şi diaconul] se roagă pentru toţi şi spun: «Să vă pomenească Domnul Dumnezeu». Şi spun aceasta de mai multe ori până se termină Intrarea cea Mare."

Manuscrisul din 1564 trimite în mod limpede la obiceiul mai mult sau mai puţin spontan la origine al întreruperii imnului. Credincioşii care în timpul ieşirii se aruncau în parte la podea, ca celebranţii să treacă peste ei şi să-i atingă, se rugau probabil aproape spontan: „Rugaţi-vă pentru noi", exclamaţie urmată la început la fel de spontan de răspunsul preoţilor: „Dumnezeu să vă pomenească în Împărăţia Sa..." rezumat apoi într-o comemorare generală.

Această întrerupere a Heruvicului prin chemări la rugăciune se poate explica numai prin aceea că patriarhul Eutihie cu protestul său nu s-a impus, iar trăirea Intrării celei Mari ca un punct culminant al slujbei dumnezeieşti a dus la o devoţiune sporită în timpul săvârşirii ei.

5. Oglindirea unor dispute dogmatice în Dumnezeiasca Liturghie

S-a spus mai sus că în Ortodoxie cultul e învățătură sub formă de rugă și că în el preamărirea și învățătura formează o unitate deplină. Aceasta a făcut ca rezultatele disputelor dogmatice din Biserica veche să se sedimenteze și în textele liturgice. Am vorbit deja despre aceasta când am tratat despre rugăciunea euharistică, mai ales despre anaforaua Sfântului Vasile. Să urmărim acum și alte exemple.

5.a. Pomenirea Maicii Domnului

Începutul secolului V a fost marcat, cum se știe, de disputa nestoriană încheiată în anul 431 cu Sinodul III Ecumenic de la Efes. În contrast cu patriarhul Nestorie al Constantinopolului care numea unitatea celor două naturi în Hristos o simplă *synapheia* (contact, atingere) și voia să o cinstească pe Maria doar ca *Christotokos* (Născătoare de Hristos), Sinodul de la Efes a dogmatizat noțiunea de *Theotokos* [Născătoare de Dumnezeu] și i-a excomunicat pe nestorienii care învățau altfel. În hotărârea Sinodului de la Efes a fost vorba de soluția unei probleme hristologice. Dar mulțimea monahilor prezenți la Sinod, ca și surescitarea populației care însoțea lucrările sinodului erau puternic interesate de o cinstire corespunzătoare a Maicii Domnului. Odată cu dogmatizarea noțiunii de *Theotokos*, porțile pentru cinstirea Maicii Domnului, tipică pentru Biserica răsăriteană, s-au deschis întrucâtva dar în același timp s-au și închis într-o oarecare măsură, întrucât cinstirea Mariei și-a menținut aici concentrația ei hristologică raportată la Întrupare, alte teme fiind reprimate[7]. O urmă a acestei accentuări intensificate a lui *Theotokos* se arată în introducerea pomenirii Maicii Domnului în anafora, mențiune secundară, întrucât ea sună la fel atât în Liturghia Sfântului Vasile, cât și în cea a Sfântului Ioan Hrisostom. După pomenirea celor

[7] K.Ch. Felmy, „Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche" (cf. „Bibliografie").

adormiți în credință, celebrantul, care astăzi rostește în taină rugăciunea euharistică, rostește cu glas tare:

> Mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria.

Împreună cu pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul, care a fost introdusă și ea abia acum, dar care, ca și restul rugăciunii de mijlocire („intercessio"), e rostită în taină, pomenirea Maicii Domnului întrerupe o enumerare de sfinți care până atunci nu conținea nici un nume, ci doar categorii generale de sfinți. Odată cu Maica Domnului și cu Ioan Botezătorul au fost introduși în rugăciunea euharistică sfinții înfățișați de o parte și de alta a icoanei Deisis.

În timpul de după Sinodul de la Efes, pomenirea Născătoarei de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria a fost introdusă și în ectenie. În *Constituțiile Apostolice*, dar și în predicile Sfântului Ioan Hrisostom, după ectenie găsim cererea: „Toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". În textul recept al Liturghiei ortodoxe, la sfârșitul șirului de ectenii, se spune acum: „Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria, cu toți sfinții pomenind-o, pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm."

5.b. „Trisaghion"-ul[8]

Să ne amintim că pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom Dumnezeiasca Liturghie începea cu salutul celebrantului și îndată după aceea cu citirile. Începând din secolul V, partea introductivă a Dumnezeieștii Liturghii a primit și ea elemente care au făcut-o solemnă. Una din cele mai importante piese noi din Liturghie care se găsește în *toate* liturghiile răsăritene, dar și în rugăciunile de toată ziua, ba chiar și în slujba apuseană din

[8] Urmez aici în esență expunerea lui JUAN MATEOS S.J., *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Étude historique* (*OCA* 191), Roma, 1971.

Vinerea Mare, e cântarea: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi".

Această cântare numită „Trisaghion" nu provine din disputele hristologice, dar a jucat un rol mare în disputa cu „monofizitismul", dispută care a marcat încă şi mai direct şi mult mai puternic Dumnezeiasca Liturghie decât disputa cu nestorianismul. În lupta cu monofiziţii, multă vreme a fost vorba de o dispută *internă*, care n-a fost nicidecum încheiată definitiv cu hotărârile Sinodului de la Chalcedon (451), aşa cum încheiase Sinodul de la Efes (431) disputa nestoriană.

„Trisaghion"-ul apare pentru prima dată în actele Sinodului de la Chalcedon, cântat acolo de monahii din dioceza Orientului[9].

Potrivit unei legende, „Trisaghion"-ul a răsunat pentru prima oară la Constantinopol în timpul unui cutremur, când nişte copii i-au auzit pe îngeri cântând aşa. Şi din relatările lor despre cântarea îngerilor populaţia şi-a făcut curaj pentru a înfrunta sfârşitul cutremurului. Evenimentele relatate sunt plasate pe timpul patriarhului Proclus (434–446). Ar putea fi vorba de timpul apariţiei imnului, dar se poate ca el să fie mult mai vechi.

La origine imnul a fost probabil interpretat într-un sens hristologic. În această direcţie trimite folosirea lui în slujba romano-catolică din Vinerea Mare. Biserica Ortodoxă bizantină îl interpretează însă într-un sens trinitar. În această direcţie conduce prototipul imnului, „Sanctus"-ul biblic (*Isaia* 6), care a fost mereu interpretat trinitar. Patriarhul monofizit al Alexandriei, Petros Gnapheus († 488), a adăugat însă la „Trisaghion" cuvintele: „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi". În baza comunicării însuşirilor, acest adaos se poate înţelege într-un sens absolut ortodox. Încă Sfântul Ignatie al Antiohiei vorbeşte în *Epistola* sa *către Romani* 6, 3 de *pathos tou Theou* (pătimirea lui Dumnezeu). În atmosfera de lupte încinse de la sfârşitul secolului V, adaosul a fost socotit însă ca inacceptabil:

---

[9] Cum se ştie, Diocleţian împărţise Imperiul roman în 12 dioceze. Mai târziu numărul diocezelor s-a mărit la 14. De la numele diocezei „Orientului" patriarhul Antiohiei şi-a luat titlul de „Patriarh al întregului Orient".

el contrazicea axioma nepătimirii naturii lui Dumnezeu. Vom vedea însă mai târziu că, într-un context schimbat, s-a putut vorbi şi cânta foarte bine despre pătimirea lui Dumnezeu. O interpretare trinitară a „Trisaghion"-ului exclude încă cu toată claritatea adaosul. Interpretarea trinitară s-a impus şi pentru partea ortodoxă chalcedoniană.

De Naşterea Domnului, Bobotează, în Sâmbăta înainte de Florii, în Sâmbăta Mare, de Paşti şi de Rusalii, adică la datele botezului adulţilor în Biserica veche, în locul „Trisaghion"-ului în Biserica Ortodoxă se cântă finalul vechiului imn baptismal din epoca apostolică: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat, Aliluia" (cf. *Ga* 3, 27).

Cum anume se cânta *această* cântare în secolul VII, ne arată manuscrisele. Şi tot aşa — antifonal — pare că se cânta şi „Trisaghion"-ul. Întrucât în ritul bizantin se observă în general o reprimare a cântărilor antifonice, de fiecare dată când într-un manuscris dăm de o astfel de cântare antifonică, putem admite că e vorba de modul de cântare iniţial. O cântare antifonală o sugerează şi astăzi modul de cântare a „Trisaghion"-ului la liturghia arhierească:

„Trisaghion":
1 × corul
1 × celebranţii
1 × corul
Episcopul: „Doamne, Doamne caută din cer şi vezi şi cercetează via aceasta, pe care am sădit-o în dreapta Ta şi o desăvârşeşte pe ea" (*Ps* 79, 15). [Aici episcopul binecuvântează poporul cu dicherul şi crucea.]
„Trisaghion":
1 × celebranţii
1 × corul
1 × episcopul (binecuvântează de trei ori)
Corul: Slavă... şi acum.
Corul: Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi.
1 × corul

Modul săvârşirii „Trisaghion"-ului în Liturghia arhierească cu citatul din *Psalmul* 79, 15 ne face să presupunem că acest

psalm sau un fragment din el era la origine legat antifonal cu „Trisaghion"-ul.

Astăzi „Trisaghion"-ul stă îndată înainte de citiri. Acesta e de altfel şi locul său originar în Liturghie. Întrucât ştim că pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom Liturghia începea odată cu citirile e de presupus că, ceva mai târziu, „Trisaghion"-ul a fost plasat înaintea citirilor ca o cântare introductivă la întreaga slujbă şi un timp Liturghia a început cu această cântare.

Urme ale acestei stări de fapt există şi astăzi în Liturghia arhierească. Abia după „Trisaghion" îşi ocupă episcopul locul său în scaunul de sus. În afară de aceasta, chiar şi astăzi Liturghia începe cu „Trisaghion"-ul sau cu cântarea: „Câţi în Hristos v-aţi botezat..." atunci când este celebrată unită cu vecernia ca, de exemplu, în ajunul Crăciunului, al Bobotezei şi în Sâmbăta Mare. Astfel, o vreme, „Trisaghion"-ul a fost probabil un imn de intrare cântat în deschiderea Liturghiei. În unele codice, ectenia mare care astăzi deschide Liturghia se găseşte înainte de „Trisaghion". Se poate ca la origine ea să-i fi urmat nemijlocit.

5.c. Imnul „Unule-Născut"

În secolul VI, în faţa „Trisaghion"-ului a fost introdusă o altă cântare, de care a fost legată un timp intrarea: imnul „Monogenes" sau „Unule-Născut". El sună astfel:

> Unule-Născut, Fiule şi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce eşti fără de moarte şi ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat şi răstignindu-Te, Hristoase Dumnezeule, cu moartea pe moarte ai călcat. Unul fiind din Sfânta Treime, împreună mărit cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, mântuieşte-ne pe noi.

Acest imn atestă trăsături „theopashite" pe care Biserica Ortodoxă chalcedoniană le-a respins în „Trisaghion", atunci când ea s-a opus adaosului „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi".

Între Sinodul de la Efes (431) şi Sinodul VI Ecumenic (681), pendulul teologiei a oscilat în repetate rânduri la dreapta şi la

stânga, întrucât era vorba de a se asigura în mărturisirea credinței și în laude atât divinitatea celei de-a doua Ipostase a Sfintei Treimi, cât și menținerea clară a umanității adevărate a lui Hristos.

Hotărârea dogmatică a Sinodului de la Chalcedon (451) nu excludea posibilitățile unei „răstălmăciri" nestoriene. Din această cauză și din necesitatea politică de a veni în întâmpinarea adversarilor Sinodului de la Chalcedon, s-a ajuns la noi formulări care, în cele din urmă, au intrat în hotărârile Sinodului V Ecumenic de la Constantinopol din 553. Una din acestea, poate ca mai importantă, a fost formula „theopashită": „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup". Ea a fost adusă la Constantinopol de „călugării sciți", iar împăratul Iustinian I (527–565) a făcut din ea formula sa preferată, fiind dogmatizată de Sinodul V Ecumenic din 553 care prin mărturisirea enipostaziei a formulat o hristologie de tip asimetric[10].

Formula „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup" o cuprinde deci și imul „Unule-Născut", pe care împăratul Iustinian l-a introdus în Liturghie și care îi este atribuit în mod justificat, fiindcă Iustinian a fost un autor teologic înzestrat. Monofiziții atribuie însă imnul patriarhului monofizit Sever al Antiohiei (506–512, † 538). E însă puțin probabil ca Iustinian să fi putut introduce în Liturghie un imn al lui Sever, fiind mai curând posibil ca „monofiziții" să fi acceptat ulterior un imn bizantin care venea cu totul în întâmpinarea ideilor lor.

Formula „theopashită" introdusă în imnul „Unule-Născut" ar fi putut aduce împăcarea între monofiziți și diofiziți. Dar între timp factorii extrateologi au devenit mai puternici.

Imnul „Unule-Născut" („Monogenes") a devenit deci acum în Bizanț imnul de intrare la Liturghia de duminică. Așa l-au preluat din Bizanț Biserica armeană și cea siriană. El era cântat probabil antifonal, și anume în alternanță cu *Psalmul* 94 („Veniți să ne închinăm și să cădem..."), cum arată un *Typikon* de la Aghia Sofia din secolul X. Fragmente din *Psalmul* 94 sunt cântate și astăzi la Intrarea Mică, cum se vede încă lim-

[10] În Hristos există o persoană/ipostasă și o natură divine, dar numai o natură umană (nu și o persoană/ipostatică umană autonomă).

pede la Liturghia arhierească, unde la intrarea în altar celebranții cântă:

> Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos, mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu Cel ce ai înviat din morți [duminica], pe noi, cei ce-Ți cântăm Ție, Aliluia.

La Liturghia preoțească acest imn e cântat de cor. Între noul imn de intrare „Monogenes" și „Trisaghion", care-și pierde acum psalmul însoțitor, a fost deplasată până în secolul X (situația diferă după diversele manuscrise liturgice) ectenia mare. Astăzi ea stă în Liturghie mult mai înainte, la începutul Liturghiei catehumenilor.

5.d. Introducerea Simbolului de credință

După cum se știe, Biserica Ortodoxă folosește numai Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Acest Simbol, pe care l-am întâlnit deja în Liturghia antiohiană pe vremea lui Dionisie Areopagitul, a fost introdus la Constantinopol de patriarhul „monofizit" Timotei (511–518). Istoricul bisericesc Teodor, întrucâtva contemporan, remarcă expres că prin aceasta Timotei a vrut să marcheze opoziția sa față de predecesorul său strict chalcedonian, Macedonie II (495–511), destituit de împăratul Anastasie I. Tendința acestei introduceri era aceea de a arăta că adevărata mărturisire de credință a Bisericii e cea niceo-constantinopolitană, și că mărturisirea de la Chalcedon e, dimpotrivă, o inovație care contrazicea interdicția formulării unui nou simbol, pronunțată de Sinodul de la Efes. Potrivit principiului „lex orandi — lex credendi", prin preluarea sa în Liturghie, înțelegerea ortodoxă a Simbolului niceo-constantinopolitan drept mărturisirea de credință propriu-zisă a Bisericii e trăită de orice credincios la fiecare celebrare a Liturghiei.

Când în 518 puterea din Constantinopol a revenit iarăși la ortodoxia chalcedoniană, hotărârea lui Timotei n-a mai putut fi revocată. O ștergere a Simbolului ar fi dat dreptate retroactiv „monofiziților". Direcția chalcedoniană ar fi apărut dușmană a Simbolului Bisericii și prin aceasta a dreptei credințe.

Adaosul Simbolului de credinţă confirmă Liturghia ortodoxă ca expresie vie a dogmei. Cultul divin ortodox este o unitate a învăţăturii, rugăciunii şi trăirii. Totodată credincioşii primesc prin mărturisirea de credinţă un înlocuitor pentru rugăciunea euharistică pierdută pentru ei prin rostirea în taină. Anterior însă, ei auzeau rezumatul credinţei creştine în însăşi rugăciunea euharistică.

Câteva cuvinte despre istoria Simbolului de credinţă în Apus: în Spania, începând de la Sinodul III de la Toledo din 589, el este atestat în missă la început, înainte de „Tatăl nostru"[11]. Sinodul l-a introdus în missă cu ocazia trecerii regelui vizigot arian Reccared la credinţa ortodoxă pentru a accentua tendinţa antiariană. Spre a accentua încă mai puternic decât până acum divinitatea lui Hristos împotriva arienilor, sinodul din 589 a hotărât, sub influenţa învăţăturilor lui Augustin, şi introducerea adaosului „Filioque [şi de la Fiul]" aflat deja în uz de mai mult timp în Spania[12]. Simbolul de credinţă era rostit în Liturghia spaniolă numai la missa de duminică. După J.N.D. Kelly, situaţia atestată de manuscrise pentru sinodul de la Toledo şi pentru timpul imediat următor nu este lipsită de echivoc. De aceea, el consideră posibil ca sinodul să fi *învăţat* numai pe „Filioque", fără să-l fi primit în însuşi textul Simbolului, fapt care s-a întâmplat însă foarte curând după sinod, întrucât sinodul de la Toledo a rostit anatema împotriva celor care tăgăduiesc purcederea Duhului Sfânt „ex Patre Filioque".

Din Spania, Simbolul de credinţă (cu „Filioque") a pătruns în anul 796 în imperiul carolingian al francilor şi a fost confirmat acolo în 798 de sinodul de la Aachen. La Roma însă el a pătruns în missă (împreună cu adaosul „Filioque") abia la insistenţele împăratului Heinrich II care a stăruit ca el să fie cântat la missa încoronării sale aici ca împărat în anul 1014. Din contră, în Biserica Ortodoxă, Simbolul de credinţă face

---

[11] REINHART STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996, p. 190.

[12] Pentru aceasta şi cele ce urmează, a se vedea JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1993[2], p. 355 sq.

parte componentă din *fiecare* celebrare a Liturghiei, fie duminica, fie în zilele de lucru.

Prin introducerea Simbolului de credință se schimbă însă și sensul chemării: „Să ne iubim unii pe alții!" La origine, această chemare a fost un îndemn la împărtășirea sărutului păcii. Acum însă, după introducerea mărturisirii de credință, chemarea se lărgește și prin aceasta primește un sens nou, mai adânc, dacă vrem:

> Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Treimea cea de o ființă și nedespărțită.

Deși această lărgire schimbă și reinterpretează sensul chemării, ea trimite într-un mod foarte profund la relația interioară dintre dreapta credința și iubirea creștină de aproapele, care nu trebuie separate principial.

5.e. „Căldura" (zeon)

Unul din cele mai demne de remarcat rituri ale Liturghiei bizantine provine tot din timpul disputei cu monofizitismul, fiind interpretat sub influența ei: turnarea de apă caldă, a așa-numitului *zeon*, în potirul sfințit scurt timp înainte de împărtășirea preoților.

Ritul „căldurii" urmează după ce preotul a frânt pâinea euharistică împlinind prin aceasta un act practic necesar și în același timp profund simbolic: „E o singură pâine, iar noi, cei mulți, suntem un trup, fiindcă noi toți ne împărtășim dintr-o singură pâine" (*1 Co* 10, 16–17). Ca semn al acestui fapt se ia într-adevăr numai *o* pâine care înainte de cuminecare trebuie să fie împărțită. După această așa-numită „sfărâmare" a pâinii, ritul căldurii se săvârșește în felul următor:

> Și luând diaconul căldura [apa caldă] și venind în partea dreaptă a preotului, zice către preot: Binecuvântează, părinte, căldura.
>
> Iar preotul binecuvântează și zice: Binecuvântată este căldura sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Şi diaconul toarnă apoi în chipul sfintei cruci atât cât chibzuieşte să încălzească Sfintele zicând: Căldura credinţei pline de Duhul Sfânt. Amin.

După care lăsând vasul cu apă caldă, stă puţin mai deoparte.

Ritul este atestat pentru prima dată în anul 582. În acest an, împăratul Mauriciu (582–602) l-a invitat pe catolicosul armean Mose II Egivatedze să vină la o dispută hristologică la Constantinopol[13]. Patriarhul monofizit armean a răspuns: „Departe de mine să trec râul de hotar Azat, să mănânc pâine dospită şi să beau apă caldă". Biserica armeană era singura Biserică creştină care întrebuinţa în acel timp pâine nedospită, folosirea pâinii nedospite fiind atestată în Apus abia mai târziu.

Patriarhul armean respingea deci împreună cu pâinea dospită şi întrebuinţarea „zeon"-ului. Potrivit unei afirmaţii a arhimandritului Kiprian Kern, ritul turnării de apă caldă în potirul sfinţit e atestat local pentru sirieni încă din secolul V. În Bizanţ la început apa caldă a fost turnată în tăcere. Intenţia iniţială a fost poate doar aceea de a sublinia simbolismul învierii, pe care-l atribuia epiclezei Teodor al Mopsuestiei. Foarte curând însă, turnarea apei clade a fost interpretată într-un sens mai aproape de monofizitism. Aşa că armenii ar fi avut de fapt motive să întâmpine ritul cu simpatie.

Evident, şi în sfera de influenţă a ritului bizantin au existat reglementări diferite. Astfel *cod. Barberini gr. 336* nu cunoaşte acest rit, cum nu-l cunosc nici *cod. Porphyri* şi nici chiar codice din secolele XII şi XIII. Pe de altă parte, din comentariile liturgice păstrate rezultă fără echivoc că în secolul IX (cel târziu) ritul era deja obişnuit, cel mai târziu evident în sfera de influenţă apuseană a ritului bizantin, din care provine *cod. Barberini gr. 336*. De altfel lipsa unei menţionări a ritului „căldurii" în acest codex se explică şi prin aceea că la început ritul era săvârşit fără cuvinte însoţitoare. Ca şi toate „Euchologia" vechi, *cod. Barberini gr. 336* este o culegere de rugăciuni fără rubrici însoţitoare pentru săvârşirea

[13] Pentru cele ce urmează, a se vedea arhim. KIPRIAN [KERN], *Evharistia*, p. 307 sq.

ritului. Aceasta înseamnă că acele acte săvârşite în tăcere nu erau din principiu menţionate aici.

Deosebită este şi interpretarea dată de fiecare dată ritului în diversele manuscrise liturgice:

Codex Patmos 791 din secolul XIII are formula: „Căldura Duhului Sfânt".

Un codex din anul 1306, de la mănăstirea athonită Esphigmenou, are formula: „Căldura plină de credinţa Duhului Sfânt".

Un „Euchologion" de la Sfântul Mormânt din secolul XVI are formula: „Sfânta căldură a Preasfântului Duh, acum şi pururea"... şi suplimentar formula: „Căldura credinţei Duhului Sfânt. Baie dumnezeiască a naşterii din nou".

Spre deosebire de alte acte ale Dumnezeieştii Liturghii care, iniţial necesare din punct de vedere practic, au fost interpretate mai târziu „mistic", ritul „căldurii" a fost de la început lipsit de orice necesitate practică, condiţionat doar simbolic-mistic. E o nouă trăsătură în Dumnezeiasca Liturghie ortodoxă pe care o vom întâlni şi în cazul proscomidiei.

Ca şi amplificările „theotokologice" ale Liturghiei, introducerea ritului „căldurii" e condiţionată hristologic. Friedrich Heiler a vorbit de un anumit monofizitism subliminal, neeretic, al Bisericii Ortodoxe. Sub monofiziţi a existat însă o direcţie care învăţa incoruptibilitatea trupului lui Hristos chiar de la Întrupare. Această direcţie a aşa-numiţilor „aftartodoketi" apare mai ales la Iulian al Halicarnasului († 527), potrivit căruia Hristos a luat natura umană în aceeaşi stare în care se găsea înainte de căderea în păcat, nemuritoare şi nepătimitoare prin fire. Patima şi moartea lui Hristos s-au bazat pe o acceptare suplimentară de către Logos a capacităţii de a pătimi şi a muri. Dacă aceasta era într-adevăr opinia monofiziţilor radicali, atunci şi învăţătura ortodoxă despre comuniunea firilor putea duce la învăţarea incoruptibilităţii trupului lui Hristos. Deplina umanitate a lui Hristos nu era socotită periclitată, întrucât în concepţia ortodoxă harul îi străbate şi pe unii sfinţi atât de puternic, încât trupurile lor moarte nu putrezesc.

Pornind de la simbolismul pâinii dospite, Nichita Stithatul (secolul XI) învăţa într-o polemică împotriva pâinii nedospite astfel:

Băgaţi de seamă că în pâinea nedospită nu este nici o putere de viaţă. Ea este cu adevărat moartă. Spre deosebire de aceasta, în pâinea dospită, adică în trupul lui Hristos, se găsesc trei elemente vii care toate dau viaţă tuturor celor ce se hrănesc din ea cu vrednicie, şi anume: Duhul, apa şi sângele [trimitere la aşa-numita „comma johanneum": *1 In* 5, 6–8]... Se înţelege că aici e vorba de Trupul lui Hristos. Iar acest lucru a ieşit la iveală şi la răstignirea Domnului, când sulița a rănit trupul Său, iar din coasta Sa preacurată a curs sânge şi apă. Duhul Sfânt a rămas atunci viu în trupul Său îndumnezeit. Iar atunci când Îl mâncăm în pâinea prefăcută prin puterea Duhului în Trupul lui Hristos, trăim în El, căci mâncăm Trupul viu şi îndumnezeit al lui Hristos. Şi tot aşa, atunci când bem Sângele Său viu şi cald împreună cu apa care a izvorât din rana Sa, noi suntem spălaţi de toate păcatele şi plini cu Duhul Care este cald. Căci, cum vedeţi, din potir noi bem acest sânge cald aşa cum a ţâşnit din Domnul. Pentru că din Trupul lui Hristos rămas cald şi viu prin lucrarea Duhului Sfânt a izvorât pentru noi apă şi sânge. Acest lucru e cu neputinţă pentru cei care mănâncă pâine nedospită.

Pentru înţelegerea acestui text trebuie spus, firește, că Nichita Stithatul nu tăgăduia moartea, ci numai efectul morţii asupra puterii vitale a Trupului lui Hristos.

Cardinalul Humbert, cel care în anul 1054 a depus bula de excomunicare pe altarul Aghiei Sofia, n-a putut găsi în această explicaţie a lui Nichita Stithatul nici o deosebire faţă de aftartodoketism. La aftartodoketi, incoruptibilitatea Trupului lui Hristos era însă fundamentată nu pnevmatologic, ci prin formula *mia physis sesarkomene* (o singură natură întrupată).

Comentatori liturgici de mai târziu au interpretat ritul „căldurii" altfel, probabil pentru a exclude orice răstălmăcire aftartodoketistă. Astfel Sfântul Nicolae Cabasila (1319/1323 – după 1391) vede în ritul „căldurii" pogorârea Duhului Sfânt asupra Bisericii. Formula rostită în timpul turnării „căldurii" putea într-adevăr să sugereze aşa ceva. Sfântul Simeon al Tesalonicului, cel mai popular comentator liturgic din Bizanţ († 1429),

rămâne mai aproape de interpretarea lui Nichita, atunci când spune despre căldură că ea atestă că trupul lui Hristos a rămas şi după moarte dătător de viaţă şi neseparat de Dumnezeirea Lui.

E surprinzător doar faptul că tocmai armenii „monofiziţi" au refuzat atât de radical acest rit foarte apropiat dogmatic de tendinţa lor teologică multă vreme aftartodoketistă. Ceea ce atestă de ambele părţi tendinţa absolutizării ritului fără a lua în considerare ce anume vrea să spună de fapt ritul.

6. Rugăciunea imnului Heruvimic

În cele ce urmează nu ne vom ocupa de toate rugăciunile Liturghiei rostite în taină. După ce s-a impus rostirea în taină a rugăciunilor din cultul divin, în Bizanţ a domnit principiul de a face să corespundă fiecărei cântări o rugăciune paralelă rostită în taină. Au fost puse în paralel cu cântări şi rugăciuni din alte contexte.

De un deosebit interes este însă rugăciunea în taină din timpul Heruvicului:

> Nimeni din cei legaţi de pofte şi desfătări trupeşti nu este vrednic să vină sau să se apropie de Tine sau să slujească Ţie, *Împărate al slavei;* căci a sluji Ţie este lucru mare şi înfricoşător chiar şi pentru puterile cereşti. Dar totuşi, pentru iubirea Ta de oameni cea negrăită şi nemăsurată, fără mutare şi fără schimbare, Te-ai făcut om şi ai devenit Arhiereu al nostru şi ca un Stăpân a toate ne-ai dat nouă această slujbă sfântă a acestei jertfe liturgice şi fără de sânge. Căci Tu singur Doamne, Dumnezeul nostru, stăpâneşti cerul şi pământul, Tu Te porţi pe scaunul heruvimilor, Tu eşti Domnul serafimilor şi Împăratul lui Israel, Cel ce singur eşti sfânt şi întru sfinţi Te odihneşti. Deci pe Tine Te rog, Cel ce singur eşti bun şi binevoitor, caută spre mine, păcătosul şi netrebnicul robul Tău şi îmi curăţă sufletul meu şi inima mea de cugete rele şi mă învredniceşte prin puterea Sfântului Tău Duh, pe mine care sunt îmbrăcat cu harul preoţiei să stau înain-

tea acestei sfintei Tale mese şi să jertfesc Sfântul şi fără prihană Trupul Tău şi scumpul Sângele Tău. Căci la Tine vin şi îmi aplec Ţie grumajii mei şi mă rog Ţie, nu întoarce faţa Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre fiii Tăi, ci mă învredniceşte să-Ţi fie aduse aceste daruri de mine păcătosul şi nevrednicul robul Tău. Căci Tu eşti Cel care aduci, Cel care Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel care Te împarţi, Hristoase Dumnezeul nostru şi Ţie slavă îţi înălţăm împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului şi bunului şi de viaţă făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor, amin.

Spre deosebire de anaforaua euharistică, această rugăciune e adresată celei de-a doua Ipostase a Sfintei Treimi. În toate Liturghiile însă, rugăciunile euharistice sunt îndreptate în principial spre Dumnezeu Tatăl (prin Hristos în Duhul Sfânt). Ceea ce arată că rugăciunea din timpul cântării Heruvicului e relativ târzie. Pe lângă aceasta, ea este singura rugăciune din Liturghie în care preotul se roagă la persoana I singular, dovedindu-se a fi o rugăciune pentru pregătirea personală a celebrantului rostită de aceea pe drept cuvânt în taină.

Ca toate rugăciunile compuse ulterior pentru o cântare, şi această rugăciune are o corespondenţă de conţinut cu cântarea care o însoţeşte: Heruvicul. Trebuie numit aici îndeosebi pasajul: „Cel ce Te porţi pe scaunul heruvimilor, Domnul serafimilor şi Împăratul lui Israel". La Heruvic trimite şi desemnarea lui Hristos drept „Împărat al slavei".

Rugăciunea e rostită în permanenţă la Intrarea cea Mare, chiar dacă Heruvicul de care e legată e înlocuit de o altă cântare (de exemplu, în Sâmbăta Mare).

Spre o origine relativ târzie a acestei rugăciuni trimite înţelegerea mai puternic „clericală" a relaţiei dintre preot şi popor pe care n-o întâlnim ca atare în vechile anaforale: „Fă-mă vrednic să jertfesc sfântul Tău Trup..." Spre o origine mai recentă trimite şi modul nesigur în care ni s-a transmis.

Rugăciunea se găseşte astăzi deopotrivă în Liturghiile Sfinţilor Iacob, Vasile şi Hrisostom. Dacă o găsim deja în *cod. Barberini gr. 336*, în schimb un manuscris constantinopolitan

din secolul X nu o are, cum nu o are nici *cod. Pyromalus*. O găsim însă în *cod. Sevastianov*. Şi locul rugăciunii diferă în diversele manuscrise. În practica actuală şi în unele codice mai vechi, ea se rosteşte *înainte* de Intrarea cea Mare, *înainte* de mersul la proscomidiar. În manuscrisul georgian nr. 89 de la Sinai, ea urmează însă îndată *după* procesiunea darurilor.

Rugăciunea o găsim prima dată într-un manuscris al Liturghiei siriene a Sfântului Iacob şi e pusă aici sub numele Sfântului Vasile. Ea nu provine însă în nici un caz de la acesta. Trimiterea la Sfântul Vasile trebuie înţeleasă ca o referire la faptul că rugăciunea provine din Liturghia constantinopolitană a Sfântului Vasile.

Nici o dispută teologică n-a condus la introducerea acestei rugăciuni, dar în secolul XII o luptă aprigă a izbucnit în jurul ei, mai exact în jurul expresiei: *sy gar ei ho prospheron, kai prospheromenos, kai prosdechomenos, kai diadidomenos* („căci Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi").

În jurul anului 1155, diaconul Soterichos Panteugenes a obiectat împotriva faptului că în această rugăciune Hristos, Cel care aduce jertfă, e desemnat şi drept Cel care primeşte jertfa. Un sinod local de la Constantinopol din 1156 însă a apărat expresiile rugăciunii, hotărâre confirmată din nou de sinodul din 1157: Hristos a adus jertfa Sa ca om şi a primit-o ca Dumnezeu. De altfel, Soterichos Panteugenes pune degetul pe un pasaj al cărui text s-a transmis deosebit de nesigur. Cuvântul *prosdechomenos* („Cel ce primeşti") lipseşte în unele manuscrise mai vechi. Cele mai vechi manuscrise au numai *hagiazomenos* şi *prospheromenos* („Cel ce Te sfinţeşti" şi „Cel ce Te aduci"). Celelalte expresii au fost adăugate mai târziu.

Rugăciunea e importantă pentru ideea ortodoxă a jertfei euharistice, întrucât exclude reprezentarea romano-catolică medievală potrivit căreia Biserica ar jertfi Trupul lui Hristos. Hristos este într-adevăr Cel care aduce şi Care Se aduce jertfă. Rugăciunea exclude fără echivoc reprezentarea potrivit căreia *noi*, sau preotul în special, am jertfi Trupul lui Hristos. Demn de remarcat de altfel este pasajul: „Cel ce singur eşti sfânt

şi întru sfinţi Te odihneşti" care exprimă foarte frumos înţelegerea ortodoxă a sfinţeniei: „Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Săi".

Faţă de cele mai vechi rugăciuni euharistice, rugăciunea „Nimeni nu este vrednic" reflectă o înţelegere mai masivă a slujirii preoţeşti a liturghisitorilor. Presupunerea protestantă, că în Biserica primară fiecare credincios putea prezida Euharistia, este într-adevăr greu de fundamentat şi nu poate fi dovedită nici un moment, nici măcar în epoca cea mai timpurie. S-a afirmat adeseori că legătura săvârşirii Euharistiei de anumiţi săvârşitori stabili nu poate fi dovedită întru totul în epoca primară. E clar însă că numai harismaticii puteau rosti *eucharistia* şi că pe urmele harismaticilor au putut călca mai degrabă cei sfinţiţi prin punerea mâinilor decât orice credincios simplu.

Rugăciunea „Nimeni nu este vrednic" atestă însă o concentrare a preoţiei în preotul hirotonit, ceea ce în mod evident marchează o deplasare faţă de înţelegerea creştină primară. Trebuie însă corectată aici o răstălmăcire larg răspândită. Întreg poporul lui Dumnezeu este preoţesc, dar aceasta nu înseamnă că fiecare individ ar fi preot pentru sine. A susţine aceasta ar fi acelaşi lucru cu a afirma că fiecare german ar fi poet şi gânditor numai pentru că, potrivit lui Goethe, ar aparţine unui popor de poeţi şi gânditori. Cel care prezidează Euharistia trebuia să fie neapărat „preot". Cu toate acestea, în rugăciunea „Nimeni nu este vrednic" se reflectă o concepţie potrivit căreia preotul este preot nu *împreună cu*, ci *deosebit* de poporul preoţesc al lui Dumnezeu. Chiar dacă e o perspectivă legitimă, ea nu reflectă în orice caz întreg spectrul afirmaţiilor despre preoţie din teologia liturgică a Bisericii vechi, ci numai un aspect special al acestora.

Deplasarea observată aici s-a făcut într-adevăr treptat; punctul de cotitură cel mai important este însă secolul IV, deşi în acest timp se menţine încă ideea că rugăciunea euharistică e rostită în numele întregului popor. Schimbarea se referă atât la spaţiul bisericii, cât şi la întreaga înţelegere a cultului divin. În Biserică a fost mereu vie convingerea că prin cultul ei divin ea a depăşit cultul templului iudaic. Această

înțelegere s-a manifestat la început mai mult prin respingerea elementelor cultului divin de la templu, în timp ce acum ea se exprimă în preluarea de către Biserică a unor elemente ale cultului de la templu pentru a-l depăși astfel. Expresia lui Iustinian: „Te-am învins, Solomoane!" arată tocmai *această* înțelegere. Astfel, în Biserica Ortodoxă altarul creștin e comparat cu chivotul Legii. Laicii nu pot să-l atingă. Preotul nu se poate căsători cu o văduvă, pentru că acest lucru era oprit arhiereului și în Vechiul Testament (*Lv* 21, 14; după *Iz* 44, 22 această prescripție era valabilă pentru fiecare preot, care însă putea lua de soție văduva unui alt preot). Astfel, legislația cultică vechi-testamentară a fost preluată și depășită pentru a arăta că în Biserică cultul Vechiului Testament e împlinit și exercitat mai bine.

Că acest lucru nu e lipsit de probleme e un lucru cunoscut chiar și în Biserica Ortodoxă. Incontestabil, el asigură o parte din efectul cultului divin ortodox, întrucât cu tot caracterul lui problematic ajută la păstrarea aspectului său biblic de „tremendum". Pe lângă aceasta, deși problematică, clericalizarea refuză secularizarea poate și mai primejdioasă.

7. Explicarea Liturghiei a Sfântului Maxim Mărturisitorul[14]

O încercare nefericită de a ajunge la un compromis cu „monofiziții" a constat în a susține numai *o singură* voință divino-umană în Hristos. Tăgăduirea unei voințe omenești în Hristos pune însă în cauză deplina Sa umanitate. De aceea așa-numitul monotelism, pe care l-a susținut și papa eretic

[14] Despre acest important comentariu liturgic, cf. HANS-JOACHIM SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit* (Sophia 5), Trier, 1980, cap. III C; K.CH. FELMY, „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen", în: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, p. 267–276.

Honoriu I (628–640), a fost respins mai târziu chiar şi de aşanumitele Biserici monofizite. În timpul disputelor monotelite, Sfântul Maxim (580–662), care învăţa două voinţe în Hristos, a fost condamnat la smulgerea limbii şi tăierea mâinii drepte, murind în exil în Caucaz.

Deşi în hristologie Sfântul Maxim învăţa diofizitismul explicit, tot el a fost cel care l-a pus definitiv în cinstire la Constantinopol pe Dionisie Areopagitul cu tendinţa sa uşor „monofizită" apărând ortodoxia acestuia. După modelul lui Dionisie, el a scris o „iniţiere în mister" (*mystagogia*), în care se sprijină atât de puternic pe Dionisie, încât spune explicit că îl presupune şi vrea să explice doar ceea ce Dionisie a lăsat încă neexplicat. De aceea, de la „Sanctus" Sfântul Maxim trece direct la „Tatăl nostru", pentru că întreaga rugăciune euharistică o ştie explicată suficient de către Dionisie. Fapt regretabil, pentru că punctele de pornire ale explicaţiei Sfântului Maxim sunt adeseori mai bune decât cele ale modelului său Dionisie.

Sfântul Maxim inserează cel dintâi în comentariul lui liturgic şi spaţiul cultului divin. În faţa ochilor săi stă Aghia Sofia, care pentru el e o icoană a cosmosului, a omului şi a Sfintei Scripturi.

Pentru explicarea Sfântului Maxim nu mai e decisiv şirul treptelor medierii ierarhice de la care porneşte Dionisie Areopagitul. Importantă pentru el e gândirea iconică. În forma pe care aceasta a luat-o între timp, aspectul de imagine şi cel de lucru îşi corespund pe deplin.

În ce priveşte cosmosul, Sfântul Maxim spune:

> După un al doilea înţeles spiritual, Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este chip şi icoană a întregului univers, care constă din fiinţe văzute şi nevăzute şi care au aceeaşi unitate şi distincţie ca şi el. Ca edificiu, fiind o singură construcţie [locaş], se deosebeşte totuşi după forma ei, împărţindu-se în locul destinat numai preoţilor şi slujitorilor, pe care îl numim „hierateion" şi în cel lăsat pe seama întregului popor credincios, pe care îl numim „naos" [navă]. Dar este una după ipostasă, neîmpărţindu-se ea însăşi deodată cu părţile ei, din pricina deosebirii aces-

tora întreolaltă. Dimpotrivă, dezleagă şi părţile înseşi de deosebirea arătată prin numirile lor, făcându-le să se raporteze la ceea ce e una în ea însăşi, şi împărtăşindu-le pe amândouă identice întreolaltă. Căci fiecare dintre acestea două este, reciproc, pentru cealaltă, ceea ce este pentru sine însăşi. Naosul este „hierateion" în potenţă, iniţiat şi sfinţit prin ducerea sa până la sfârşitul acţiunii de iniţiere şi sfinţire; şi prin amândouă Biserica rămâne una şi aceeaşi[15].

Sfântul Maxim vrea să spună deci că unitatea bisericii (a casei lui Dumnezeu) constă în aceea că întregul e conţinut în fiecare parte. Este limpede că instituţia catehumenatului nu mai există: biserica este împărţită în spaţiul rezervat clericilor şi cel rezervat laicilor. De un spaţiu pentru penitenţi şi nebotezaţi nu mai este vorba. Împărţirea în două a spaţiului bisericii e realizată foarte clar prin grilajul „bemei" între sanctuar (*hierateion*) şi navă care există deja de mult. În ciuda acestei împărţiri abrupte, cele două părţi se raportează una la cealaltă şi se întrepătrund. Acest fapt îşi are prototipul în perihoreza naturii divine şi umane în Hristos, una e cuprinsă în cealaltă, ca şi în hristologie: cine se atinge de Hristos omul, se atinge de Dumnezeu.

Împărţirea în două a bisericii de către grilajul „bemei" pregăteşte evoluţia spre iconostas. Întrepătrunderea reciprocă a celor două sfere ale ordinii cosmosului corespunde mai mult funcţiei de separare a iconostasului răsăritean decât celei a grilajului apusean care *numai* separă, nu şi leagă — ca iconostasul. El face aceasta reprezentând pentru laicii din afara spaţiului altarului ceea ce e crezut a fi prezent în cultul divin: întreaga ierarhie cerească şi întreaga istorie a mântuirii.

Împărţirea în două şi întrepătrunderea reciprocă sunt corespondenţa spaţială a hristologiei diofizite, aşa cum a apărat-o Sfântul Maxim. Acestui fapt îi corespunde imaginea cosmo-

[15] Citat după HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln, 1961², p. 372 sq. [Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, cap. II, p. 15–16.]

sului la Sfântul Maxim, pe care acesta o vede închipuită în edificiul bisericii: „Dar şi cosmosul este unul şi neîmpărţit, cu toată deosebirea părţilor sale". Astfel formula hristologică de la Chalcedon este extinsă la Maxim într-o formulă a cosmosului.

În interpretarea dată de Sfântul Maxim spaţiului bisericii, nava (naosul) e o icoană sensibilă a regiunilor lumii de jos, sanctuarul fiind o icoană a puterilor de sus. Astfel, intrarea în altar simbolizează şi intrarea în regiunile cereşti. Iar participarea la Liturghia îngerilor, care începe cu intrarea în casa lui Dumnezeu, respectiv în spaţiul altarului, confirmă în mod expres rugăciunea în taină a Intrări celei Mici, intrată în rânduiala Liturghiei cel mai târziu în secolul VIII, poate chiar în timpul Sfântului Maxim.

> Stăpâne, Doamne, Dumnezeul nostru, Care ai aşezat în ceruri cetele şi ostiile îngerilor şi arhanghelilor spre liturghia slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor îngeri, care liturghisesc împreună cu noi şi împreună cu noi slăvesc bunătatea Ta. Că Ţie se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

Simbolismul cer-pământ se arată şi în explicarea citirii Evangheliei: ierarhul coboară la citire de pe tron şi prin aceasta simbolizează a Doua Venire a lui Hristos la sfârşitul veacurilor. Judecata legată de aceasta şi despărţirea săvârşită în ea între osândiţi şi mântuiţi e reprezentată în concedierea catehumenilor (menţinută ca rit). Într-un mod iconic e reprezentat astfel explicit caracterul eshatologic al propovăduirii Evangheliei, ceea ce corespunde Evangheliei lui Ioan, potrivit căreia judecata e decisă deja în ascultarea cuvântului lui Hristos.

Odată cu intrarea sfintelor daruri începe în prefigurare, anticipat, dezvăluirea slavei eonului nou.

Admiraţia Sfântului Maxim pentru Dionisie merge atât de departe încât el renunţă la o explicaţie a anaforalei şi împărtăşirii pentru că Dionisie ar fi făcut-o deja suficient. Am văzut cum, pentru Sfântul Maxim, ideea concelebrării cu îngeri este însă importantă. Şi prin aceasta, ca şi prin explicarea citirii

Evangheliei cu referire la Judecata de Apoi, *dimensiunea eshatologică* primeşte iarăşi o consideraţie mai puternică. Astfel, despre Intrarea cea Mare Sfântul Maxim spune că e:

> începutul şi sfârşitul învăţăturii celei noi, care ni se va împărtăşi în cer, cu privire la economia lui Dumnezeu cea către noi şi descoperirea tainei mântuirii noastre, care se află în adâncurile nepătrunse ale tainei dumnezeieşti. Căci aşa spune Cuvântul, Care e Dumnezeu, către ucenicii Săi: „De acum nu voi mai bea din acest rod al viţei până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în Împărăţia Tatălui Meu" [*Mt* 26, 29][16].

Motivul eshatologic este tocmai ceea ce deosebeşte cel mai mult explicarea Liturghiei lui Maxim de toate celelalte explicări, în care acest motiv nu lipseşte, dar în care e exprimat mai slab[17]. Explicarea Sfântului Maxim Mărturisitorul dezvoltă prin aceasta puncte de plecare sugerate în următoarea formulă a anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom:

> Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea Ta cea de a treia zi, de înălţarea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi de *a doua venire a Ta întru slavă*...

Astfel, pentru Sfântul Maxim, citirea Evangheliei înseamnă deja sfârşitul lumii, pentru că în concedierea catehumenilor e reprezentată simbolic Judecata de Apoi. Închiderea uşilor bisericii, care urma pe atunci după Evanghelie, Sfântul Maxim o interpretează ca semn al faptului că tot ceea ce e material trece şi intră în lumea spirituală.

În Intrarea Mare, „intrarea sfintelor taine" (potrivit formulei Sfântului Maxim), el vede o imagine a dezvăluirii tainelor mântuirii în eonul viitor. Ceea ce vrea să spună că în cultul divin e anticipată cunoaşterea economiei mântuitoare a lui

---

[16] HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 391 [trad. rom. cap. XVI, p. 33].

[17] K.CH. FELMY, „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen" (cf. „Bibliografie").

Dumnezeu dată în eonul viitor. Cu alte cuvinte, numai în preamărire (doxologie) există cunoaşterea economiei mântuitoare a lui Dumnezeu, pentru că preamărirea şi doxologia sunt o anticipare a cerului.

Sărutarea păcii e un semn al iubirii şi unităţii eshatologice a tuturor credincioşilor. Crezul e aici deja lauda viitoare, „Sanctus"-ul e o anticipare a unităţii viitoare cu îngerii. „Tatăl nostru" este, după Sfântul Maxim, „simbolul înfierii adevărate şi reale, care ni se va da *o dată* prin darul şi harul Duhului Sfânt"[18], cu alte cuvinte anticiparea relaţiei veşnice cu Dumnezeu.

Strigătul „Unul Sfânt, unul Domn" desemnează „adunarea şi unirea mai presus de raţiune şi de minte a celor iniţiaţi tainic şi înţelept în unitatea cea ascunsă a simplităţii dumnezeieşti"[19].

Câteva cuvinte despre înţelegerea acestei propoziţii: în reprezentarea marcată de neoplatonism a Părinţilor greci, Dumnezeu este „simplu" în sensul de „necompus", „neîmpărţit". Dar atunci când Sfântul Maxim vorbeşte de „adunarea şi unitatea care se va realiza o dată în unitatea simplităţii dumnezeieşti", e un alt mod de exprimare al cuvântului paulin: „Dumnezeu va fi toate în toţi" (*1 Co* 15, 28).

La Sfântul Maxim e evidenţiată astfel ca la nici un alt comentator raportarea cosmică: Dumnezeiasca Liturghie şi spaţiul în care se săvârşeşte participă la perihoreza dintre Dumnezeu şi om, în care Dumnezeu rămâne Dumnezeu şi omul om. Tot Sfântul Maxim accentuează ca nici un alt comentator înaintea lui aspectul eshatologic. Tipic pentru explicarea Liturghiei bizantine este faptul că acest lucru nu este numai *spus*, ca în Apus: Liturghia e irupţia „eonului nou" — în Apus o atare afirmaţie nu are nimic de-a face cu forma cultului divin, în orice caz, ea nu *trebuie* să aibă nimic de a face cu aceasta. Important pentru gândirea bizantină e ca astfel de afirmaţii să fie făcute în unele puncte ale acţiunii liturgice.

---

[18] HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 392 [trad. rom. cap. XX, p. 34].

[19] HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 393 [trad. rom. cap. XXI, p. 35].

Sfântul Maxim numeşte câteva din acestea: citirea Evangheliei, închiderea uşilor bisericii, aducerea darurilor, sărutarea păcii, „Credo", „Sanctus", „Tatăl nostru", chemarea „Sfintele sfinţilor".

Faptul că întreg cultul divin e o pregustare a eshatonului, o epifanie a lui Dumnezeu şi evocare a celor trecute în lumina celor viitoare n-a fost niciodată în Biserica Ortodoxă o simplă teorie, ci un lucru care poate fi experimentat. Desigur, acest lucru nu exclude credinţa, deoarece pentru cine nu crede, ceea ce pentru credincios este experienţă a credinţei, este un simplu teatru; pentru credincios însă, sub aceste simboluri şi semne vine în chip ascuns, dar şi vizibil, Împărăţia lui Dumnezeu.

Pentru dialogul ecumenic un mod de explicare a Liturghiei ca acela practicat de Sfântul Maxim creează desigur şi dificultăţi. Trăsături secundare ale acţiunii liturgice joacă în interpretarea lui un rol la fel de mare ca şi trăsăturile fundamentale. În acest mod, toate sunt egal indispensabile.

Treptelor cinurilor îngerilor aşa de importante pentru Dionisie nu joacă, din contră, nici un rol pentru Sfântul Maxim. În acord cu cotitura spre hristologic, în locul lor apare drept tema specifică a Sfântului Maxim sinteza în Hristos, care-i uneşte, după vrednicie, pe primitorii credincioşi ai Euharistiei cu sfinţii îngeri. Astfel Sfântul Maxim extinde în plan cosmologic unitatea celor două naturi ale lui Hristos, iar Liturghia este pentru el locul în care se manifestă această unitate — o idee importantă şi astăzi pentru înţelegerea Liturghiei ortodoxe.

Din comentariul Liturghiei al Sfântului Maxim se poate vedea (desigur nu în toate amănuntele) cum anume era structurată Liturghia bizantină din secolele VI–VII. Sfântul Maxim nu urmăreşte exhaustivitatea. Vrea doar să-l întregească pe Dionisie. De aceea, acolo unde Dionisie tace, Sfântul Maxim aduce o explicaţie numai atunci când ea este importantă pentru concepţia sa. Deşi în explicaţia sa trebuie luate în calcul şi eventuale omisiuni, se poate spune că pe vremea sa la Constantinopol Liturghia se săvârşea cam în felul următor:

Intrarea clerului şi poporului (cântare).
Citiri (două sau trei?).

Cântări (fără indicație asupra conținutului).
Se închid ușile [e vorba încă de ușile bisericii, nu de cele ale altarului].
Sărutarea păcii.
„Intrarea Sfintelor Taine".
Simbolul credinței.
...
„Sanctus"-ul (cântat încă de întreg poporul).
...
„Tatăl nostru".
„Unul Sfânt".

Sfântul Maxim interpretează practica existentă pe vremea lui și scopul său nu este acela de a introduce ceva nou. Totuși, abia după modelul său a fost inserată în explicarea Liturghiei interpretarea locașului bisericii. Într-un punct nu deosebit de important pentru el explicarea sa avea să marcheze epoca următoare: el spune că „prima intrare a arhiereului în sfânta biserică la săvârșirea sfintei sinaxe conține chipul și icoana primei veniri în lume a Fiului lui Dumnezeu și Mântuitorului nostru după trup"[20]. Această interpretare a începutului Liturghiei ca început al operei de mântuire e primul punct de pornire pentru o încercare de a înțelege Dumnezeiasca Liturghie nu numai în imagini adecvate, ci în derularea lor ca icoană a vieții lui Iisus, fapt care avea să aibă importante consecințe pentru epoca următoare.

8. Rugăciunea din spatele amvonului

Sfântul Maxim nu pomenește de nici o rugăciune de mulțumire după primirea Euharistiei. O atare rugăciune e însă de presupus că exista deja cu mult înainte de vremea sa, întrucât e deja atestată de Sfântul Ioan Hrisostom într-un context extrem de caracteristic, în care se adresează celor care părăsesc mai devreme biserica spunând astfel:

[20] Cap. VII, trad. rom. cit., p. 28.

> Ce faci, iubite? Hristos e prezent, îngerii stau împrejur, masa în fața căreia trebuie să ai o sfântă sfială e încă pusă, frații tăi se împărtășesc, și tu te ferești de asta? ... Cei care ies din biserică înainte de ultima mulțumire se aseamănă lui Iuda care, după ce s-a împărtășit, a ieșit afară deși ceilalți ședeau încă la masă[21].

O origine la fel de veche ca și rugăciunea după împărtășire de care vorbește aici Sfântul Ioan Hrisostom are și rugăciunea din spatele amvonului. Astăzi ea se săvârșește astfel: preotul cel mai mic în rang iese în navă și de acolo rostește cu glas tare rugăciunea:

> Cel ce binecuvântezi pe cei ce Te binecuvântează, Doamne, și sfințești pe cei ce se încred în Tine, mântuiește poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta. Plinirea Bisericii Tale păzește-o; sfințește pe cei ce iubesc bunăcuviința casei Tale; Tu pe aceștia îi preamărește cu dumnezeiască puterea Ta; și nu ne lăsa pe noi cei ce nădăjduim întru Tine. Pace lumii Tale dăruiește, bisericilor Tale, preoților, împăraților noștri, armatei și la tot poporul Tău; căci toată darea cea bună și tot darul Tău desăvârșit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor. Și Ție slavă, mulțumire și închinăciune îți înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Această rugăciune corespunde concedierii inițiale a credincioșilor prin punerea mâinilor după sfârșitul Liturghiei. O concediere a credincioșilor prin punerea mâinilor e atestată pentru Siria încă din anul 708. Practica aflată din spatele modului actual de săvârșire a rugăciunii din spatele amvonului arată în felul următor: văzut dinspre altar, celebrantul merge în spatele amvonului în fața poporului și-și întinde mâinile peste popor, pentru a-l binecuvânta printr-o rugăciune. Că rugăciunea din spatele amvonului era inițial o *binecuvântare* reiese limpede și dintr-o redactare georgiană din secolul XI, potrivit căreia

---

[21] Citat după HANS PREUß, *Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit*, p. 46.

diaconul cheamă la rugăciunea în spatele amvonului prin cuvintele: „Binecuvântează, stăpâne".

Textul rugăciunii coincide astăzi în Liturghiile Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom. La început însă au existat texte foarte diferite. *Cod. Porphyri*, de exemplu, are 28 de astfel de rugăciuni numai pentru Liturghia Sfântului Vasile. Pe ansamblu, în diferitele manuscrise liturgice ni s-au transmis 40 de redacții diferite.

Prin rugăciunea din spatele amvonului poporul este binecuvântat de celebrant cu mâinile întinse și concediat. Acest lucru explică faptul că și astăzi rugăciunea e rostită în nava bisericii, deși în înțelegerea actuală acest lucru nu mai are nici un sens deosebit, afară de *acela* că și aici cultul divin ortodox a păstrat un element de mișcare în plus.

9. Enarxa și Ieșirea cea Mică

9.a. Apariția enarxei

Așa cum astăzi Dumnezeiasca Liturghie nu se mai încheie cu rugăciunea din spatele amvonului, ci cuprinde și alte adaosuri, tot așa acte amplu dezvoltate s-au adăugat și înaintea începutului ei inițial, astfel încât începutul inițial, adică intrarea în biserică, a devenit *în interiorul* slujbei un element viu și în același timp evidențiat printr-o interpretare „mistică" și care a fost denumit „Intrarea Mică".

Să ne amintim pe scurt: În timp ce Liturghia antiohiană din vremea Sfântului Ioan Hrisostom conducea după sărutarea păcii direct la citiri, în următoarele două secole partea introductivă a dobândit o formă mai solemnă: au fost introduse „Trisaghion"-ul („Sfinte Dumnezeule...") și imnul „Monogenes" („Unule-Născut..."). După care urma intrarea solemnă cu cartea Evangheliei purtată pentru aceasta de la „skeuophylakion" în biserică. Întrucât cartea Evangheliei era socotită din vechime un semn al prezenței lui Hristos în cuvântul Său, intrarea solemnă cu ea trimitea la faptul că Dumnezeu vine în Cuvântul Său. Această venire a lui Dumnezeu în Liturghie a

fost evidențiată și prin interpretarea eshatologică a Sfântului Maxim.

Rânduiala originară din timpul Sfântului Maxim se reflectă și astăzi în Liturghia arhierească. În această variantă deosebit de ceremonială a Liturghiei, episcopul intră în biserică îmbrăcat cu mantie, se închină la icoanele iconostasului și la altar și, după obiceiul rusesc, își ocupă locul în centrul bisericii sau, după obiceiul grecesc, lângă peretele de nord al navei bisericii. Acolo e dezbrăcat de mantie. După care episcopul este îmbrăcat cu veșmintele liturgice în cântări ceremoniale. Episcopul își păstrează locul în naos până la Intrarea Mică. Acum preoții, diaconii și ajutoarele din altar merg cu sfeșnice și cartea Evangheliei din altar la tronul episcopului și îl iau de acolo. Abia acum episcopul intră definitiv în altar. Primele sale acte în altar au fost și ele extrem de amplificate ceremonial. De exemplu, la sfârșitul „Trisaghion"-ului cântat de șapte ori și jumătate de cor și clerici alternativ, episcopul binecuvântează poporul cu cuvintele: „Doamne, Doamne caută din cer și vezi și cercetează via aceasta pe care a sădit-o dreapta Ta și o desăvârșește pe ea" (*Ps* 79, 15–16 sq).

Rânduiala inițială în care Dumnezeiasca Liturghie începe cu Intrarea Mică se oglindește și astăzi încă la ocaziile în care Liturghia e unită cu vecernia, cum este cazul, între altele, în ajunul Nașterii Domnului, în ajunul Bobotezei, în Joia Mare și în Sâmbăta Mare. În aceste zile așa-numita „enarxis" (partea de început) este omisă.

Sfântul Maxim vorbește încă de intrarea întregului popor în biserică. Pentru aceasta e nevoie ca toți credincioșii să se adune mai înainte în nartex, în exonartex sau într-un alt loc. Această adunare a credincioșilor e începutul unei acțiuni liturgice amplu dezvoltate, plasate înaintea Liturghiei originare, acțiune care slujește adunării în afară și înăuntru și se numără între părțile cele mai frumoase ale Liturghiei.

Săvârșirea actuală a acestei părți plasate înaintea Liturghiei originare arată în felul următor:

Binecuvântarea de intrare.
Ectenia mare (+ rugăciune în taină).
Ecfonis.

Antifonul 1.
Ectenia mică.
Ecfonis.
Antifonul 2.
Ectenia mică (+ rugăciunea în taină).
Ecfonis.
Antifonul 3. După care urmează ieşirea cu Evanghelia prin uşa dinspre nord a altarului şi intrarea înapoi în altar prin uşa din mijloc (+ rugăciune în taină).

În duminicile obişnuite şi de cele mai multe sărbători, în cele mai multe Biserici Ortodoxe, de exemplu, în cea rusă, drept prim antifon serveşte *Psalmul* 102, al doilea antifon e *Psalmul* 145 urmat de imnul „Unule-Născut", iar al treilea antifon e alcătuit din Fericirile Predicii de pe Munte. Această rânduială a primit numele de „Typika".

Mai veche e rânduiala folosită în Grecia şi duminica, iar în alte biserici, de exemplu, cea rusească, în zilele lucrătoare şi de sărbători, şi care se prezintă în felul următor:

Antifonul 1: Psalm + versul repetat: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, miluieşte-ne pe noi.

Antifonul 2: Psalm + versul repetat: Mântuieşte-ne pe noi Fiul lui Dumnezeu [Cel ce ai înviat din morţi, respectiv: Cel Care ai fost purtat pe braţe de dreptul Simeon... etc. după sărbătoare], pe noi cei ce-Ţi cântăm Ţie, Aliluia.

Antifonul 3: versete din Psalm în alternanţă cu troparul sărbătorii.

„Enarxa", adică partea Liturghiei cu cele trei „antifoane", cele trei rugăciuni care se rostesc în taină şi cele trei ectenii, a fost iniţial o slujbă independentă. Schema coordonării a trei cântări din psalmi cu trei rugăciuni, pe care o întâlnim de altfel şi în alte slujbe, de exemplu, în slujba vecerniei, a fost evident una îndrăgită. Slujba plasată înaintea Liturghiei de care e vorba în acest context se făcea la început în Constantinopol numai de sărbătorile mai mari. Adeseori poporul ieşea cântând antifonic un psalm într-o procesiune spre „biserica staţională", adică spre biserica consacrată sfântului zilei a cărui

sărbătoare se ţinea. Uneori procesiunea era întreruptă la for, unde patriarhul săvârşea o slujbă de cerere.

Schema acestor slujbe a fost la început variabilă. De aceea ea a putut cuprinde, de exemplu, şi citiri. În aceste rânduieli Intrarea Mică era numai sfârşitul unei atare slujbe premergătoare, care marca în acelaşi timp începutul Dumnezeieştii Liturghii.

În secolul X acest serviciu divin se putea celebra în for sau în alte biserici. La Aghia Sofia el a avut loc timp îndelungat în spaţiile din faţa intrării, aşa încât după sfârşitul acestei slujbe putea urma o procesiune solemnă din nartex în nava bisericii. În măsura în care acest serviciu divin premergător era celebrat în aceeaşi biserică în care după aceea avea loc şi Dumnezeiasca Liturghie, Intrarea Mică se săvârşea în timpul antifonului al treilea, aşa cum are loc şi astăzi în Dumnezeiasca Liturghie. Cu alte prilejuri se cânta un tropar specific de intrare care a lăsat o urmă în aşa-numitul *eisodikon* introdus la sărbătorile mari. Încă o dată se confirmă aici regula stabilită de Anton Baumstark a menţinerii vechilor rânduieli în zilele liturgice cele mai importante. Iată cum arată, de exemplu, „eisodikon"-ul de pe 2 februarie (Întâmpinarea Domnului):

> *Cântăreţul:* Cunoscută a făcut Domnul mântuirea Sa, dreptatea Sa a descoperit-o înaintea tuturor popoarelor.
> *Corul:* Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai lăsat purtat pe braţele dreptului Simeon, pe noi cei ce-Ţi cântăm Ţie, Aliluia.

Celebrarea ocazională a Liturghiei fără enarxa premergătoare e atestată încă în secolul X. Pe de altă parte, aceasta este presupusă deja în comentariul liturgic al Sfântului Gherman din secolul VIII, deşi acest comentariu a fost adaptat ulterior la practica modificată. Dar chiar şi *cod. Barberini gr. 336* specifică rugăciunile preoţilor la cele trei antifoane, aşa că trebuie să se ţină seama de faptul că aici avem deja o enarxă reglementată. *Cod. Barberini gr. 336* numeşte enarxa numai ca parte componentă a Liturghiei Sfântului Vasile. Dar aceasta serveşte aici şi drept schemă de bază, aşa încât trebuie luată în calcul o enarxă şi pentru Liturghia Sfântului Ioan

Hrisostom din timpul *cod. Barberini gr. 336*. Pe de altă parte, se poate şi ca Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom din timpul codicelui *Barberini*, care se săvârşea numai în zilele lucrătoare, să fi fost celebrată fără enarxă. Cu siguranţă enarxa în forma actuală servea adunării şi reculegerii înaintea Liturghiei propriu-zise. Cine o trăieşte cu adevărat ajunge încă de pe acum „să lepede toată grija cea lumească", cum se spune în imnul Heruvimic cântat mai târziu.

Prin introducerea enarxei poziţia ecteniei mari a ajuns oscilantă. Iniţial, adică încă în secolul VIII, ea se rostea după „Trisaghion", apoi a fost plasată înaintea lui. Ecteniile mici au fost introduse abia atunci când principiul rostirii în taină a rugăciunilor preotului a fost extins şi la enarxă. Încă în secolul XII ectenia mare este atestată izolat înaintea antifonului 3 (deci deja în enarxă, însă nu în locul ei actual). În spaţiul italobizantin, care de altfel era mult mai conservator, rânduiala actuală e atestată însă încă din secolul X.

Enarxa se dovedeşte a fi secundară în Dumnezeiasca Liturghie şi prin schimbarea ei în cursul anului bisericesc. Rânduiala ei diferă după sărbătorile lui Hristos, iar în Grecia şi pentru alte sărbători, ca şi pentru duminicile normale, pe de o parte, şi pentru zilele lucrătoare, pe de altă parte. Odată cu schimbarea ei în cursul anului bisericesc enarxa a atras în ea şi unele cântări schimbătoare din cursul anului bisericesc. Astfel, începând din secolul XI la sfârşitul enarxei sunt atestate tropare şi condace ca şi astăzi. Aceste tropare şi condace se schimbă astăzi la fiecare Liturghie potrivit anului bisericesc şi prin aceasta trimit mai puternic decât orice alt element al Liturghiei spre anul bisericesc schimbător. Astăzi însă e valabilă regula că în fiecare duminică să se cânte tropare şi condace din Octoih, cele ale sfinţilor zilei, precum şi ale sfinţilor patroni ai bisericii, respectiv ale sărbătorii ei de hram.

9.b. Typika

Din mărturiile lui Tertulian şi Sfântului Vasile cel Mare ştim că în vechime credincioşii se împărtăşeau acasă din Darurile sfinţite aduse de la Liturghie. În Liturghia darurilor mai înainte sfinţite, compusă din elemente de vecernie şi celebrare

sărbătoare se ţinea. Uneori procesiunea era întreruptă la for, unde patriarhul săvârşea o slujbă de cerere.

Schema acestor slujbe a fost la început variabilă. De aceea ea a putut cuprinde, de exemplu, şi citiri. În aceste rânduieli Intrarea Mică era numai sfârşitul unei atare slujbe premergătoare, care marca în acelaşi timp începutul Dumnezeieştii Liturghii.

În secolul X acest serviciu divin se putea celebra în for sau în alte biserici. La Aghia Sofia el a avut loc timp îndelungat în spaţiile din faţa intrării, aşa încât după sfârşitul acestei slujbe putea urma o procesiune solemnă din nartex în nava bisericii. În măsura în care acest serviciu divin premergător era celebrat în aceeaşi biserică în care după aceea avea loc şi Dumnezeiasca Liturghie, Intrarea Mică se săvârşea în timpul antifonului al treilea, aşa cum are loc şi astăzi în Dumnezeiasca Liturghie. Cu alte prilejuri se cânta un tropar specific de intrare care a lăsat o urmă în aşa-numitul *eisodikon* introdus la sărbătorile mari. Încă o dată se confirmă aici regula stabilită de Anton Baumstark a menţinerii vechilor rânduieli în zilele liturgice cele mai importante. Iată cum arată, de exemplu, „eisodikon"-ul de pe 2 februarie (Întâmpinarea Domnului):

> *Cântăreţul:* Cunoscută a făcut Domnul mântuirea Sa, dreptatea Sa a descoperit-o înaintea tuturor popoarelor.
> *Corul:* Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai lăsat purtat pe braţele dreptului Simeon, pe noi cei ce-Ţi cântăm Ţie, Aliluia.

Celebrarea ocazională a Liturghiei fără enarxa premergătoare e atestată încă în secolul X. Pe de altă parte, aceasta este presupusă deja în comentariul liturgic al Sfântului Gherman din secolul VIII, deşi acest comentariu a fost adaptat ulterior la practica modificată. Dar chiar şi *cod. Barberini gr. 336* specifică rugăciunile preoţilor la cele trei antifoane, aşa că trebuie să se ţină seama de faptul că aici avem deja o enarxă reglementată. *Cod. Barberini gr. 336* numeşte enarxa numai ca parte componentă a Liturghiei Sfântului Vasile. Dar aceasta serveşte aici şi drept schemă de bază, aşa încât trebuie luată în calcul o enarxă şi pentru Liturghia Sfântului Ioan

Hrisostom din timpul *cod. Barberini gr. 336*. Pe de altă parte, se poate şi ca Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom din timpul codicelui *Barberini*, care se săvârşea numai în zilele lucrătoare, să fi fost celebrată fără enarxă. Cu siguranţă enarxa în forma actuală servea adunării şi reculegerii înaintea Liturghiei propriu-zise. Cine o trăieşte cu adevărat ajunge încă de pe acum „să lepede toată grija cea lumească", cum se spune în imnul Heruvimic cântat mai târziu.

Prin introducerea enarxei poziţia ecteniei mari a ajuns oscilantă. Iniţial, adică încă în secolul VIII, ea se rostea după „Trisaghion", apoi a fost plasată înaintea lui. Ecteniile mici au fost introduse abia atunci când principiul rostirii în taină a rugăciunilor preotului a fost extins şi la enarxă. Încă în secolul XII ectenia mare este atestată izolat înaintea antifonului 3 (deci deja în enarxă, însă nu în locul ei actual). În spaţiul italobizantin, care de altfel era mult mai conservator, rânduiala actuală e atestată însă încă din secolul X.

Enarxa se dovedeşte a fi secundară în Dumnezeiasca Liturghie şi prin schimbarea ei în cursul anului bisericesc. Rânduiala ei diferă după sărbătorile lui Hristos, iar în Grecia şi pentru alte sărbători, ca şi pentru duminicile normale, pe de o parte, şi pentru zilele lucrătoare, pe de altă parte. Odată cu schimbarea ei în cursul anului bisericesc enarxa a atras în ea şi unele cântări schimbătoare din cursul anului bisericesc. Astfel, începând din secolul XI la sfârşitul enarxei sunt atestate tropare şi condace ca şi astăzi. Aceste tropare şi condace se schimbă astăzi la fiecare Liturghie potrivit anului bisericesc şi prin aceasta trimit mai puternic decât orice alt element al Liturghiei spre anul bisericesc schimbător. Astăzi însă e valabilă regula că în fiecare duminică să se cânte tropare şi condace din Octoih, cele ale sfinţilor zilei, precum şi ale sfinţilor patroni ai bisericii, respectiv ale sărbătorii ei de hram.

9.b. Typika

Din mărturiile lui Tertulian şi Sfântului Vasile cel Mare ştim că în vechime credincioşii se împărtăşeau acasă din Darurile sfinţite aduse de la Liturghie. În Liturghia darurilor mai înainte sfinţite, compusă din elemente de vecernie şi celebrare

euharistică cu omiterea rugăciunii euharistice, avem astăzi un rit specific de împărtăşire în afara Dumnezeieştii Liturghii. Un codex grecesc de la Sinai din secolul IX atestă pentru toate zilele în care e prevăzută împărţirea cuminecării fără celebrarea Liturghiei următoarea rânduială:

Fericirile.
Tropare.
Simbolul credinţei. Tatăl nostru, Kyrie eleison (de trei ori).
Sfintele Sfinţilor — Unul Sfânt...
Psalm de cuminecare (*Psalmul* 33).
Mulţumire.

O rânduială asemănătoare a existat în mănăstirea Studiu din Constantinopol. Aici monahii nu se cuminecau zilnic, iar în locul Euharistiei se împărţea însă zilnic anafura („antidoron"). La împărţirea anafurei se cânta aşa-numita „Typika". În literatura de specialitate găsim diferite interpretări ale acestei noţiuni, între altele şi indicaţia, nu absolut convingătoare, că aici ar fi vorba de un „typos" al Dumnezeieştii Liturghii. Conţinutul esenţial al acestei slujbe e însă limpede. Obiectul ei îl formează *Psalmii* 102 şi 145 şi Fericirile Predicii de pe Munte.

Cei doi psalmi împreună cu Fericirile au înlocuit ulterior în mare măsură cele trei antifoane ale enarxei, cel mai târziu această substituţie având loc la Aghia Sofia. În manuscrisele georgiene noua rânduială e atestată încă în secolul XI. Întrucât rânduiala georgiană o reflectă mai ales pe cea palestiniană, de aici putem deduce că în Palestina cântarea aşa-numitei „typika" era deja obişnuită în secolul XI sau chiar mai dinainte.

Cel mai departe a avansat procesul pătrunderii aşa-numitei „typika" (obedniţă) în Biserica Ortodoxă Română. Afară de câteva sărbători mai mari cu antifoane speciale, „typika" e cântată fiecare celebrare a Liturghiei, fie în zilele de sărbătoare, duminica sau în zilele de lucru. În Biserica Ortodoxă Rusă ea se obişnuieşte, afară de praznicele împărăteşti, în toate duminicile şi sărbătorile de peste an, nu însă în zilele de lucru. În Biserica Ortodoxă Greacă practica a oscilat: în unele biserici „typika" e cântată în toate duminicile şi în toate sărbătorile, afară de sărbătorile lui Hristos, în altele mai rar.

„Typika" există şi ca rânduială proprie pentru zilele în care din diverse motive nu se poate săvârşi Dumnezeiasca Liturghie, de exemplu, atunci când preotul n-are la dispoziţie un antimis. Slujba arată atunci ca şi enarxa actuală cu *Psalmii* 102 şi 145. Urmează o cântare alternativă care aminteşte de „Sanctus": „Ceata sfinţilor îngeri şi arhangheli îţi cântă Ţie împreună cu toate puterile cereşti şi strigă: Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul şi pământul de mărirea Lui". Urmează Apostolul, Evanghelia, Simbolul credinţei, Tatăl nostru şi condacul (în forma prescurtată de astăzi, deci numai cu un icos) şi concedierea.

„Typika" e cântată adeseori şi în legătură cu ceasurile, ca de exemplu, în Postul Mare după ceasul al nouălea. La practica originară trimit troparele intercalate între Fericiri, citite şi astăzi în unele biserici, dar care pot să şi lipsească la slujbele cele mai solemne. În cazul că sunt citite, textele lor se schimbă, mai ales după Octoih.

Drept exemplu de astfel de cântare intermediară, iată troparul glasului I de la Fericiri: „Mă închin patimii Tale şi slăvesc învierea Ta, împreună cu Adam şi cu tâlharul, strig cu glas luminat Ţie: Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta".

Cuvintele: „Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta" servesc în Postul Mare fără adaosuri suplimentare drept cântare antifonală la Fericirile din „Typika" în legătură cu ceasul al nouălea. Ele evidenţiază şi aici aspectul eshatologic al cultului divin ortodox.

10. Liturghia după cod. Barberini gr. 336

În acest codex Liturghia Sfântului Vasile este încă formularul de bază. Rubrici care să expună clar desfăşurarea acţiunii lipsesc, iar piesele corului sunt menţionate doar în parte, unele din ele putând fi deduse însă din rugăciunile în taină care se rostesc în paralel cu ele.

Potrivit textului care ni s-a transmis, Liturghia arată în felul următor:

1. Rugăciunea pe care preotul o rosteşte în „skeuophylakion" când pune pâinea pe disc (şi astăzi în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom).
   Urmează în codex o observaţie: „În rugăciunea din «skeuophylakion» nu trebuie făcută nici o pecetluire [adică nici un semn al crucii] asupra sfântului potir".
2. Binecuvântată fie Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt... [E pomenită ectenia mare].
   Rugăciunea antifonului 1 (text şi ecfonis).
   Rugăciunea antifonului 2.
   Rugăciunea antifonului 3.
   [nu este vorba de alte ectenii afară de cea mare]
3. „Intrarea episcopului în altar şi a poporului în biserică" [nu este vorba aici de o rubrică, ci de suprascrierea unei rugăciuni].
   Rugăciunea de intrare.
4. Rugăciunea la „Trisaghion" (aceasta e suprascrierea în *cod. Barberini gr. 336;* pentru Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom acest codice are o rugăciune proprie la intrare şi la „Trisaghion", astăzi însă rugăciunea din Liturghia Sfântului Vasile se foloseşte şi în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom).
5. Rugăciunea la urcarea pe tron a episcopului (astăzi în acest loc se face binecuvântarea scaunului de sus).
6. Citirea Apostolului şi Evangheliei (o rugăciune la citarea Evangheliei nu se găseşte în *cod. Barberini gr. 336*).
7. Rugăciune la ectenia cu *Kyrie eleison* (astăzi în acest loc se rosteşte ectenia stăruitoare).
8. Rugăciunea catehumenilor.
   „Liturgii fac concedierea şi scoaterea afară a catehumenilor şi a celorlalţi nevrednici de vederea dumnezeieştilor taine arătate".
   „Închiderea uşilor".
9. Rugăciunea întâi a credincioşilor şi rugăciunea a doua a credincioşilor.
10. Rugăciunea la Imnul Heruvimic (în *cod. Barberini gr. 336* numai la Liturghia Sfântului Vasile).
    Rugăciunea „proscomidiei" (= „rugăciunea aducerii"; aici apare pentru prima oară în *cod. Barberini gr. 336* numele Sfântului Ioan Hrisostom).

11. Chemarea la sărutarea păcii, pe care după *cod. Barberini gr. 336* o schimbă între ei încă toți credincioșii.
    Chemarea: „Să ne iubim unii pe alții" (fără o referire încă la mărturisirea de credință comună).
    „Ușile...".
12. Simbolul credinței.
13. Dialogul introductiv.
14. „Praefatio".
15. „Sanctus".
16. „Post-Sanctus" cu cuvintele de instituire și epicleză, însă fără versetele din *Psalmul* 50, fără troparul Rusaliilor și alte întreruperi.
17. „Intercessio" (încă fără un imn în cinstea Maicii Domnului, care nu apare nici la Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom). Rugăciunea de mijlocire are încă un text care se abate în parte de la cel de astăzi, dar în esență e identic cu cel actual. În acest timp diaconul citește cu glas tare dipticele.
18. „Tatăl nostru".
19. Rugăciunea dinainte de împărtășire.
20. Rugăciunea plecării capetelor.
21. Rugăciunea frângerii.
22. „Sfintele sfinților".
23. Frângerea pâinii.
24. „Căldura" (formula: „Spre plinirea Duhului Sfânt").
    Nu există nici o rugăciune pentru pregătirea de cuminecare.
25. „Cu frică, cu credință și cu dragoste [să vă apropiați]" (codexul redă doar „incipit"-ul).
    Cuminecarea cu imnul de împărtășire.
26. Cântarea: „Să se umple gurile noastre de lauda Ta" (astăzi ea nu mai există în rânduiala grecească).
27. Rugăciunea de mulțumire după împărtășire (astăzi aflată după împărtășirea preoților. Ceea ce arată cum anume împărtășirea laicilor a fost tot mai mult înțeleasă drept una ocazională).
28. „Cu pace să ieșim".
29. Rugăciunea din spatele amvonului.
30. Rugăciune de încheiere în „skeuophylakion".

V

Fixarea textului Liturghiei până în secolul XIV

Dacă secolul XIV e în general considerat drept epoca în care Liturghia a fost fixată definitiv, această datare trebuie înțeleasă ca una doar aproximativă. Rânduiala Liturghiei fluctuează până astăzi. Vedem mereu schimbări, prescurtări (mai ales în zona concedierii catehumenilor) şi amplificări, îndeosebi în manifestările evlaviei personale a preoților. Niciodată textul Liturghiei în Biserica Ortodoxă n-a fost transmis într-un mod atât de fix ca textul missei romano-catolice tridentine din secolul XVI. În intervalul dintre secolul VIII şi secolul XIV apar însă pentru ultima oară elemente de interpretare care marchează Liturghia *însăşi*. Interpretările de mai târziu pleacă de la textul gata încheiat şi sunt nevoite să țină seama de el. Numai evlavia personală a preotului rămâne încă în plină mişcare.

1. Comentariul Sfântului Gherman şi proscomidia ca „junghiere a Mielului"

Disputa icoanelor din secolul VIII a fost una din cele mai grave crize din Imperiul bizantin şi din teologia bizantină. Chiar şi luptele aprige în jurul celor două naturi ale lui Hristos se pot doar cu greu măsura cu disputa icoanelor, deşi ele supraviețuiau în aceasta, întrucât în timpul disputei icoanelor s-au folosit argumente predominant hristologice.

Pentru iconoduli atât în disputa icoanelor însăşi, cât şi în biruința asupra iconomahilor la Sinodul VII Ecumenic de la

V

Fixarea textului Liturghiei până în secolul XIV

Dacă secolul XIV e în general considerat drept epoca în care Liturghia a fost fixată definitiv, această datare trebuie înțeleasă ca una doar aproximativă. Rânduiala Liturghiei fluctuează până astăzi. Vedem mereu schimbări, prescurtări (mai ales în zona concedierii catehumenilor) și amplificări, îndeosebi în manifestările evlaviei personale a preoților. Niciodată textul Liturghiei în Biserica Ortodoxă n-a fost transmis într-un mod atât de fix ca textul missei romano-catolice tridentine din secolul XVI. În intervalul dintre secolul VIII și secolul XIV apar însă pentru ultima oară elemente de interpretare care marchează Liturghia *însăși*. Interpretările de mai târziu pleacă de la textul gata încheiat și sunt nevoite să țină seama de el. Numai evlavia personală a preotului rămâne încă în plină mișcare.

1. Comentariul Sfântului Gherman și proscomidia ca „junghiere a Mielului"

Disputa icoanelor din secolul VIII a fost una din cele mai grave crize din Imperiul bizantin și din teologia bizantină. Chiar și luptele aprige în jurul celor două naturi ale lui Hristos se pot doar cu greu măsura cu disputa icoanelor, deși ele supraviețuiau în aceasta, întrucât în timpul disputei icoanelor s-au folosit argumente predominant hristologice.

Pentru iconoduli atât în disputa icoanelor însăși, cât și în biruința asupra iconomahilor la Sinodul VII Ecumenic de la

Niceea (787) sub împărăteasa Irina şi definitiv în „Triumful Ortodoxiei" din 843 sub împărăteasa Teodora, cinstirea icoanelor (acum reflectată şi adâncită hristologic) câştigă încă o dată în importanţă. În formula ei esenţială, învăţătura despre icoane definită în 787 se sprijinea pe autoritatea Sfântului Vasile cel Mare: „Cinstirea arătată icoanei trece la prototipul ei".

Acest raport dintre tip şi prototip se reflectă şi în comentariul Liturghiei atribuit Sfântului Gherman, patriarh al Constantinopolului (710–730).

Aşa-numitul comentariu al Sfântului Gherman a fost ajustat mereu cu practica liturgică dominantă din diferitele epoci ale dezvoltării Dumnezeieştii Liturghii. Faţă de numeroasele redactări diferite care au luat naştere prin aceasta şi faţă de posibilitatea ca elemente introduse mai târziu să fi fost proiectate retroactiv în epoca lui Gherman, este greu de stabilit când anume a apărut acest comentariu. Paternitatea lui Gherman nu este sigură, dar nu este imposibilă, ba chiar este probabilă. În nici un caz însă ea nu este valabilă pentru comentariul în forma sa actuală.

În acest comentariu se observă o puternică obiectivare a simbolismului. O simplă asemănare pur exterioară a unor obiecte conduce uneori deja la o interpretare simbolică. Astfel, de exemplu, în forma existentă actualmente, desigur secundară, a comentariului, „cupa" cădelniţei e interpretată ca imagine a trupului Maicii Domnului. Dar, chiar şi în redactarea originară, forme şi simboluri liturgice sunt interpretate pe baza unor asemănări pur exterioare drept icoane ale unor realităţi cereşti şi din istoria mântuirii. Ca şi în dezvoltarea iconografiei, locul simbolului e luat de imaginea-portret. Dar ceea ce în iconografie este un progres, pentru că se accentuează realitatea personală a persoanei reprezentate (în cazul icoanei lui Hristos Întruparea), creează dificultăţi pentru Liturghie. Faptul că în cursul Liturghiei totul devine imagine perturbă mai cu seamă caracterul comunitar al cultului divin. Încă de la Teodor al Mopsuestiei, dar mai ales de la Gherman încolo, poporul prezent se împarte în actori şi spectatori. Mulţi creştini ortodocşi sunt, ce-i drept, de părere că rolul de spectatori promovează elementul meditativ şi credincioşii din cor nu trebuie invidiaţi

pentru că trebuie să fie mereu activi în loc să se poată ruga. E un fapt care poate fi observat: cântăreții din cor se împărtășesc arareori.

Pentru comentariul Sfântului Gherman totul devine icoană în care, potrivit principiilor de interpretare bizantine, simbolismul se schimbă: unul și același spațiu sau obiect are diferite semnificații. Biserica este „cerul pe pământ", absida corespunde peșterii din Betleem în care s-a născut Hristos și grotei din stâncă în care a fost îngropat. Altarul este Golgota, Mormântul și foișorul Cinei din Joia Mare. În același timp, el este tronul lui Dumnezeu (rus. *prestol*) pe care Dumnezeu stă în carul Său de heruvimi. „Bema" altarului e locul unde Hristos tronează cu cei doisprezece apostoli, dar desemnează și tronul pe care Hristos va apărea la a Doua Venire. Amvonul însă desemnează piatra care a fost răsturnată de pe mormântul lui Hristos, de pe care îngerul a propovăduit vestea Învierii, pentru că diaconul cântă ecteniile din amvon și tot din amvon citește Evanghelia. Dimpotrivă, atunci când cu el sunt acoperite darurile, „aerul" reprezintă piatra de pe mormântul lui Hristos, dar el poate reprezenta și „sudarium"-ul (ștergarul).

Riturile sunt și ele interpretate mult mai detaliat decât la Teodor al Mopsuestiei. De exemplu, despre imnul Heruvimic în comentariul Sfântului Gherman se spune:

> Imnul Heruvimic arată prin diaconii care merg înainte și prin chipurile serafimilor de pe ripide intrarea tuturor sfinților și drepților, care intră împreună înaintea puterilor heruvimice și a oștirilor îngerilor care merg nevăzut înaintea Marelui Împărat Hristos, Care înaintează spre jertfa mistică purtat de mâini trupești. Împreună cu ele intră înainte la jertfa cea nesângeroasă și la Liturghia cea înțelegătoare și Duhul Sfânt, contemplat mintal în foc și tămâie și în atmosfera de fum înmiresmat, în care focul ne arată dumnezeirea, iar atmosfera înmiresmată a fumului arată prezența Celui care a venit în mod nevăzut și ne-a umplut de mireasmă duhovnicească prin jertfa Sa mistică dătătoare de viață și fără de sânge și prin arderea de tot[1].

[1] *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, p. 86.

Şi aici interpretarea este foarte detaliată. Nu numai tămâia e interpretată ca Duh Sfânt, cum reiese clar din citat, ci discul reprezintă în cursul ulterior al explicaţiei mâinile lui Iosif din Arimateia şi ale lui Nicodim, paharul e vasul care primeşte sângele lui Hristos; ştergarul e reprezentat de „velum", de pânza de deasupra discului; „aerul" (pânza de deasupra potirului şi discului) e piatra cu care a fost închis mormântul lui Hristos; vechea interpretare a Intrării Mari ca punere în mormânt e dezvoltată aici mai amplu.

Din contră, enarxa — dar în redactarea prezentă, nu şi în redactarea primară, apare ca fiind în mod normal legată de începutul slujbei — reprezintă Întruparea. Psalmii, care odinioară (şi astăzi în zile de lucru şi sărbători) erau cântaţi ca antifoane, sunt aici prezicerile profeţilor; intrarea cu Evanghelia descoperă venirea Fiului lui Dumnezeu în trup; „Trisaghion"-ul corespunde imnului îngerilor la Naşterea Domnului („Slavă întru cei de sus...").

Înainte de ducerea darurilor comentariul pomeneşte proscomidia: „Proscomidia care are loc pe *thysiasterion*, adică în *skeuophylakion*, desemnează locul Căpăţânii, unde a fost răstignit Hristos"[2]. Reprezentanţii tezei că proscomidia a fost mutată mai în faţă abia ulterior se referă între altele şi la acest loc. Într-adevăr, explicaţia „în *thysiasterion*, adică în *skeuophylakion*" uimeşte. *Thysiasterion* e altarul, sau, în orice caz, în primul rând ne face să ne gândim la acest cuvânt. În ciuda acestei particularităţi şi a altora, baza pentru teza mutării mai în faţă nu e suficientă. E limpede însă că în această chestiune există încă probleme neclarificate. În contextul actual al comentariului Sfântului Gherman însă, în pasajul amintit nu e vorba de nimic altceva decât de o referire retroactivă la acţiunea care a avut loc mai înainte în „skeuophylakion".

În descrierea şi explicarea „punerii înainte" (*prothesis*) simbolismul e orientat în mod limpede spre *Isaia* 53. Nu este sigur dacă pasajul citat ţine de textul originar al comentariului Sfântului Gherman. În orice caz, acţiunile explicate aici sunt

[2] *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, p. 84.

părțile componente cele mai importante ale proscomidiei actuale. În parte e vorba de acte necesare, practic interpretate ulterior simbolic. În parte însă e vorba și de acte care, fără să aibă din capul locului un sens inițial practic, au fost concepute ca acte simbolice. Astfel scoaterea „agnețului" din prescură a fost la origine condiționată practic: crusta cojii tari a pâinii trebuia să fie îndepărtată. Faptul însă că aceasta se face cu o lance-copie, în loc de a se face, cum ar fi practic, cu un cuțit, are exclusiv un sens simbolic. Faptul că „mielul" e străpuns de lance e în orice caz un act marcat „simbolic". Toate acestea sunt acte care au loc înainte de începutul slujbei la proscomidiar. Acțiunea dezvoltată din selecționarea inițială a darurilor destinate pentru Euharistie de restul darurilor de jertfă se numește „proscomidie", „punere înainte", și reflectă în masivitatea ei simbolică un stadiu mai târziu.

2. *Proscomidia ca reprezentare a junghierii și nașterii Domnului*

În capitolul precedent a fost vorba de acțiunea pregătitoare care urmează să fie prezentată și explicată încă o dată în context.

Dumnezeiasca Liturghie e celebrată întotdeauna în legătură cu rugăciunea ceasurilor. În timpul slujbei ceasurilor — la greci utrenia, la ruși ceasurile trei și șase — biserica se umple treptat, iar preotul sau unul din preoți merge la proscomidiar și pregătește darurile euharistice.

> Preotul ia o prescură și zice: „Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos" (apoi însemnează în chipul crucii prescura cu ajutorul copiei).
>
> Taie în partea dreaptă zicând: „Ca un miel spre junghiere s-a adus".
>
> După care taie în partea stângă zicând: „Și ca o oaie fără de glas împotriva celui ce o tunde, așa nu și-a deschis El gasul Său".
>
> După care taie în partea de sus zicând: „Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat".

Şi aici interpretarea este foarte detaliată. Nu numai tămâia e interpretată ca Duh Sfânt, cum reiese clar din citat, ci discul reprezintă în cursul ulterior al explicaţiei mâinile lui Iosif din Arimateia şi ale lui Nicodim, paharul e vasul care primeşte sângele lui Hristos; ştergarul e reprezentat de „velum", de pânza de deasupra discului; „aerul" (pânza de deasupra potirului şi discului) e piatra cu care a fost închis mormântul lui Hristos; vechea interpretare a Intrării Mari ca punere în mormânt e dezvoltată aici mai amplu.

Din contră, enarxa — dar în redactarea prezentă, nu şi în redactarea primară, apare ca fiind în mod normal legată de începutul slujbei — reprezintă Întruparea. Psalmii, care odinioară (şi astăzi în zile de lucru şi sărbători) erau cântaţi ca antifoane, sunt aici prezicerile profeţilor; intrarea cu Evanghelia descoperă venirea Fiului lui Dumnezeu în trup; „Trisaghion"-ul corespunde imnului îngerilor la Naşterea Domnului („Slavă întru cei de sus...").

Înainte de ducerea darurilor comentariul pomeneşte proscomidia: „Proscomidia care are loc pe *thysiasterion*, adică în *skeuophylakion*, desemnează locul Căpăţânii, unde a fost răstignit Hristos"[2]. Reprezentanţii tezei că proscomidia a fost mutată mai în faţă abia ulterior se referă între altele şi la acest loc. Într-adevăr, explicaţia „în *thysiasterion*, adică în *skeuophylakion*" uimeşte. *Thysiasterion* e altarul, sau, în orice caz, în primul rând ne face să ne gândim la acest cuvânt. În ciuda acestei particularităţi şi a altora, baza pentru teza mutării mai în faţă nu e suficientă. E limpede însă că în această chestiune există încă probleme neclarificate. În contextul actual al comentariului Sfântului Gherman însă, în pasajul amintit nu e vorba de nimic altceva decât de o referire retroactivă la acţiunea care a avut loc mai înainte în „skeuophylakion".

În descrierea şi explicarea „punerii înainte" (*prothesis*) simbolismul e orientat în mod limpede spre *Isaia* 53. Nu este sigur dacă pasajul citat ţine de textul originar al comentariului Sfântului Gherman. În orice caz, acţiunile explicate aici sunt

[2] *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, p. 84.

părțile componente cele mai importante ale proscomidiei actuale. În parte e vorba de acte necesare, practic interpretate ulterior simbolic. În parte însă e vorba și de acte care, fără să aibă din capul locului un sens inițial practic, au fost concepute ca acte simbolice. Astfel scoaterea „agnețului" din prescură a fost la origine condiționată practic: crusta cojii tari a pâinii trebuia să fie îndepărtată. Faptul însă că aceasta se face cu o lance-copie, în loc de a se face, cum ar fi practic, cu un cuțit, are exclusiv un sens simbolic. Faptul că „mielul" e străpuns de lance e în orice caz un act marcat „simbolic". Toate acestea sunt acte care au loc înainte de începutul slujbei la proscomidiar. Acțiunea dezvoltată din selecționarea inițială a darurilor destinate pentru Euharistie de restul darurilor de jertfă se numește „proscomidie", „punere înainte", și reflectă în masivitatea ei simbolică un stadiu mai târziu.

2. *Proscomidia ca reprezentare a junghierii și nașterii Domnului*

În capitolul precedent a fost vorba de acțiunea pregătitoare care urmează să fie prezentată și explicată încă o dată în context.

Dumnezeiasca Liturghie e celebrată întotdeauna în legătură cu rugăciunea ceasurilor. În timpul slujbei ceasurilor — la greci utrenia, la ruși ceasurile trei și șase — biserica se umple treptat, iar preotul sau unul din preoți merge la proscomidiar și pregătește darurile euharistice.

> Preotul ia o prescură și zice: „Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos" (apoi însemnează în chipul crucii prescura cu ajutorul copiei).
>
> Taie în partea dreaptă zicând: „Ca un miel spre junghiere s-a adus".
>
> După care taie în partea stângă zicând: „Și ca o oaie fără de glas împotriva celui ce o tunde, așa nu și-a deschis El gasul Său".
>
> După care taie în partea de sus zicând: „Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat".

După care taie în partea de jos zicând: „Iar neamul Lui cine îl va spune?"

După care, înfigând orizontal în latura dinspre partea dreaptă a prescurii, ceva mai sus de coaja de jos, ridică sfântul agneț zicând așa: „Că s-a luat de pe pământ viața Lui". Și punându-l cu fața în jos pe sfântul disc, tăind cruciș, spune (această acțiune nu e necesară practic): „Se înjunghie Mielul lui Dumnezeu, Cel care ridică păcatele lumii, pentru viața și mântuirea lumii".

Apoi întoarce sfântul agneț cu fața în sus, adică cu partea care are pecetea pe ea și, împungând în partea dreaptă sfântul agneț, sub numele Iisus, spune: „Și unul din ostași cu sulița coasta Lui a străpuns și îndată a ieșit sânge și apă; și cel ce a văzut a mărturisit, și mărturisirea lui este adevărată".

Și îndată toarnă în sfântul potir deodată vin și apă cât se cuvine.

La Sfântul Gherman se vede deja o amplă corespondență a derulării Liturghiei cu desfășurarea vieții lui Iisus. Dar nici Sfântul Gherman, nici teologii care au dezvoltat simbolismul proscomidiei n-au pus mare preț pe consecvență. Abia Teodor din Andida pune un accent special pe paralelismul derulării Liturghiei cu desfășurarea istoriei nou-testamentare a mântuirii. Prin aceasta Teodor ajunge chiar la o anumită libertate dată de Tradiție, întrucât — abătându-se de la toate celelalte comentarii de până acum — el interpretează Intrarea Mare cu referire la intrarea în Ierusalim, iar nu la punerea în mormânt, pentru că acest lucru corespunde mai bine concepției sale. Liturghia devine astfel pentru Teodor un fel de ciclu de icoane. Acest lucru a influențat apoi retroactiv și reinterpretarea proscomidiei ca o reprezentare a începutului vieții lui Iisus. Faptul este mai ușor de înțeles decât s-ar părea la prima vedere: Mielul este în același timp Robul lui Dumnezeu, iar acesta este Pruncul (siriac „taljo"). Teodor din Andida spune:

Diaconul începe acțiunea. El se aseamănă aici cu îngerul care a transmis salutul său Fecioarei. Apoi din întreaga pâine de binecuvântare [prescură] ca din pântecele Fe-

cioarei este scos trupul Domnului de către diacon [acesta este obiceiul în Marea Biserică a Aghiei Sofia] cu ajutorul unui instrument de fier, care se numeşte lance-copie, deşi încă n-a venit momentul folosirii ei. Şi diaconul care împlineşte aceasta pregăteşte în acelaşi timp şi sângele Domnului pentru sfinţire mai târziu în timpul patimii prin coborârea Duhului Sfânt, şi lasă toate acestea apoi pe masă până ce preotul rosteşte rugăciunea ce ţine de aceasta. Astfel Trupul Domnului rămâne acolo pe masă ca în Betleem, unde s-a născut Hristos. Proscomidia simbolizează în acelaşi timp şi locul şederii în Nazaret şi locul şederii Domnului în Capernaum. Şi, ca să spun pe scurt, proscomidia reprezintă întreg timpul de treizeci de ani şi viaţa dinainte de Botez[3].

Într-o epocă în care formarea Liturghiei nu era încheiată şi — în cazul proscomidiei — tradiţia nu se formase încă, această reinterpretare a proscomidiei cu privire la începutul vieţii lui Iisus, de la naşterea Sa, a trebuit să-şi găsească şi o fixare textuală. Aceasta a avut loc ca o însoţire a acoperirii, absolut necesare practic, a darurilor cu un arc care să împiedice pânzele întinse peste daruri să amestece ordinea complicată a părticelelor de pe disc. Arcul care astăzi se numeşte „steluţă", a primit pe el o stea şi la punerea lui peste disc preotul rosteşte cuvintele: „Şi venind steaua a stat peste locul unde era Pruncul".

3. Proscomidia ca jertfă

Introducerea simbolismului steluţei (*asteriskos*) n-a suprimat interpretarea anterioară a proscomidiei ca „junghiere a Mielului". Ea se mai reflectă în cuvintele introduse abia în secolele XIV–XV, deci mai târziu decât introducerea ritului „steluţei", şi pe care preotul le rosteşte la străpungerea „mielului" (agneţului): „Şi unul din ostaşi cu sulița coasta sa a

[3] Citat după H.-J. SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie*, p. 153.

împuns şi îndată a ieşit sânge şi apă şi cel care a văzut a mărturisit şi mărturia lui este adevărată" (*In* 19, 34). Aceste cuvinte apar deja în manuscrise anterioare, nu însă şi ritul străpungerii, care nu e pomenit în nici unul din comentariile mai vechi. Aluziile din comentariul Sfântului Gherman nu se referă probabil la săvârşirea acestui rit.

În practica actuală, la Liturghie se foloseşte nu numai o singură pâine din care este scos „mielul" (agnețul), ci cel puțin cinci pâini (prescuri), din care se scot părticele pentru pomenirea sfinților, a celor vii şi adormiți, care să escorteze „Mielul" pe disc. Euharistia redobândeşte prin aceasta aspectul eclezіologic pe care era ameninţată să-l piardă într-o interpretare care o pune în legătură doar cu istoria mântuirii. În jurul „Mielului" Euharistiei se află întreagă Biserica, care-i adună pe disc atât pe cei vii, cât şi pe cei adormiți. În acelaşi timp, proscomidia devine o paralelă a „anaforalei" cu o rugăciune de mijlocire („intercessio") proprie. Întrucât acum şi credincioşii pot „aduce jertfă" prescuri, din care se scot părticele pentru vii şi adormiți, şi care sunt aşezate în jurul Mielului, credincioşii participă acum indirect şi ei la proscomidie.

Forma paralelă a rugăciunii de mijlocire euharistică şi cea a rugăciunii de mijlocire de la proscomidie este mult mai limpede în diferitele manuscrise vechi decât în practica actuală. Poziția distinctă a Maicii Domnului şi a lui Ioan Botezătorul a rămas însă aceeaşi în toate fazele transmiterii acestui act.

Încă şi mai importantă pentru evlavia ortodoxă de astăzi e posibilitatea rugăciunii în acest act pentru vii şi pentru adormiți prin oferirea de prescuri şi însemnarea pe bilețele a numelor celor care trebuie să fie pomeniți.

În privința numărului prescurilor folosite, tradiția a rămas multă vreme oscilantă. Înainte de schisma „vechilor credincioşi" de la mijlocul secolului XVII, în Rusia se aduceau şapte prescuri, astăzi doar cinci. În tradiția manuscrisă întâlnim însă şi patru sau trei prescuri. Tipică pentru identificarea dintre tip şi prototip este aşteptarea unor efecte reale de la cufundarea părticelelor scoase din prescuri în potir după împărtăşirea credincioşilor. Cu tot realismul ei, acțiunea are însă ceva oscilant: ea nu este o repetare, nici măcar o actualizare a jertfei de

pe cruce, ci numai o „icoană" a acesteia, dar în înțelegerea bizantinilor icoana e încărcată de realitate, are o comuniune cu lucrul reprezentat pe ea.

4. Introducerea de tropare rememorative

Cât de puternic „rememorativă" este socotită întreaga Liturghie înțeleasă ca reprezentare și anamneză a unor acte din istoria mântuirii, credinciosul ortodox nu aude și adeseori nici nu știe. Ceea ce știe întotdeauna e că la proscomidie se poate ruga pentru vii și pentru adormiți. Începând cu mitropolitul Gavriil Petrov al Sankt Peterburgului la începutul secolului XIX, un șir de teologi ortodocși s-au exprimat critic la adresa așa-numitei interpretări rememorative, numite adeseori și „mistică", a Dumnezeieștii Liturghii. Această interpretare este însă greu de eliminat, întrucât s-a fixat treptat chiar și în textul Liturghiei.

Ce-i drept, interpretarea rememorativă e fixată în principal în texte pe care laicul nu le aude și care, preluate din slujba ceasurilor zilei, au fost inserate în Dumnezeiasca Liturghie abia după secolul XIV. Iată cele mai importante tropare care interpretează Liturghia într-un sens rememorativ, și care ar trebui iarăși eliminate din textul Liturghiei, dacă vrem — în sensul liturgistului ruso-american, părintele Alexander Schmemann — să renunțăm la acest fel de interpretare a Liturghiei:

1. Simbolismul mormântului la tămâierea altarului la sfârșitul proscomidiei:
   „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca Dumnezeu însă în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul, ai fost, Hristoase, toate umplându-le Cel ce este necuprins" [Cântare de la Paști].
2. Simbolismul mormântului la Intrarea cea Mare:
   „Iosif cu bun chip de pe lemn coborând preacurat Trupul Tău, cu giulgiu curat înfășurându-l și cu miresme în mormânt nou îngropându-l l-a pus" [Cântare din Vinerea și Sâmbăta Mare].
   „În mormânt..." [Aici se repetă cântarea de la Paști].

„Ca purtător de viață și mai înfrumusețat decât raiul și mai strălucitor cu adevărat decât orice cămară împărătească, s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvor al învierii noastre" [Cântare de la Paști].

3. „Doamne, Cel ce pe Preasfântul Tău Duh L-ai trimis în ceasul al treilea peste Apostolii Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor care ne rugăm Ție" [Troparul Rusaliilor rostit până nu de mult în toate Bisericile Ortodoxe la epicleză].
4. „Cinei Tale celei de taină astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește, că nu voi spune vrăjmașilor Tăi taina Ta, nici sărutare nu-Ți voi da ca Iuda, ci ca tâlharul mă mărturisesc Ție: Pomenește-mă, Doamne, întru împărăția Ta" [Aici e vorba de fapt de o pregătire pentru cuminecare, dar unele comentarii trimit și la evenimentul din Joia Mare, din a cărei slujbă provine cântarea].
5. „O, Paștile preamari și preasfinte, Hristoase, o, înțelepciunea, Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu. Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției Tale." [Acest tropar din cântările de la Paști e rostit după cuminecare. Importantă pentru înțelegerea ortodoxă a simbolului este, pe lângă credința în prezența reală în Euharistie, rugăciunea pentru o împărtășire mai adevărată cu Hristos în veacul viitor.]
6. „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi" [Tropar cântat la sfârșitul Liturghiei și care trimite la simbolismul Rusaliilor].
7. [La ducerea înapoi a potirului la proscomidiar, unde la sfârșit Tainele rămase sunt consumate de diacon sau de preotul săvârșitor, preotul zice:] „Înalță-Te peste ceruri Dumnezeule și peste tot pământul slava Ta" [simbolismul Înălțării].

Introducerea troparelor rememorative s-a făcut târziu. Manuscrisele timpurii, cum e *Codex Barberini gr. 336*, nu cunosc aceste tropare.

5. *O oglindă a devoțiunii*

Am văzut mai sus că Sfântul Chiril al Ierusalimului a accentuat pentru prima oară limpede caracterul înfricoșător al celor care au loc pe altar. „Înfricoșător" (*phrikton*) lucru este a sluji împreună cu îngerii și a trăi prezența actelor mântuitoare ale lui Dumnezeu.

E vorba de o trăsătură esențială și legitimă, importantă tocmai în epoca secularizării crescânde care a urmat îndată după cotitura constantiniană. Poate că nici astăzi n-ar strica dacă indiferența modică, pe de o parte, și ceremoniozitatea neputincioasă, pe de altă parte, ar fi dizolvate de simțirea și exprimarea faptului că este într-adevăr un eveniment „înfricoșător" ca în cultul divin omul să fie admis la întâlnirea cu Dumnezeul Cel Viu.

Pentru dezvoltarea Dumnezeieștii Liturghii în Răsărit, accentuarea unilaterală a elementului „înfricoșător" a avut însă și consecințe problematice. Acesta e motivul citirii în taină a rugăciunii euharistice și a multor altor rugăciuni din cultul divin. *Mystikos* înseamnă însă „tainic" — niciodată „în tăcere". Preoții pot îndrăzni astăzi foarte bine să rostească rugăciunea euharistică și alte rugăciuni cu voce scăzută sau chiar tare. Nu există nici o prescripție cum anume trebuie rostite. În orice caz, ele trebuie rostite întotdeauna articulat.

Pe lângă citirea în taină a celor mai importante rugăciuni din cultul divin există și alte consecințe ale supraaccentuării elementului „înfricoșător": evenimentul euharistic este ascuns. Aceasta conduce apoi la faptul paradoxal că acolo unde cerul e crezut deschis[4], altarul, icoana cerului, este de fapt mereu închis. În timp ce Biserica Ortodoxă Rusă ține tare la aceasta, Bisericile Ortodoxe din alte țări s-au îndepărtat cel puțin în parte de aceasta.

De supraaccentuarea aspectului înfricoșător și de teamă a fost legată și scăderea numărului celor care se cuminecă. În cele din urmă, frecvența cuminecării a scăzut până acolo încât

[4] „Biserica este cerul pe pământ" (*St Germanus of Constantinople*, p. 56); cf. și vechile comentarii rusești: K.Ch. Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie*, cap. I și II.

cuminecarea laicilor a devenit periodică şi până astăzi ea este în parte o excepţie. Sub influenţa Sfântului Nicodim Aghioritul şi a Sfântului Ioan din Kronştadt, în multe locuri a avut loc o schimbare, dar care nu s-a impus pe ansamblu.

Accentuarea aspectului înfricoşător, de temere, a dus şi la o atitudine tot mai scrupuloasă faţă de Sfintele Daruri. Când vorbesc critic despre aceasta, nu pornesc însă de la raportarea lipsită de scrupule faţă de Sfintele Daruri, care s-a format nu în Reformă, ci mai târziu în protestantismul din Europa Centrală.

Să ne întoarcem acum la cultul divin ortodox: aici s-a ajuns la atitudinea amintită, tot mai scrupuloasă, faţă de Sfintele Daruri. Astfel, după Cuminecare credinciosul trebuie să bea vin şi să mănânce pâine ca să-şi cureţe dinţii. Desigur, această practică are efectul secundar benefic al unei întremări a credincioşilor care au postit înainte de primirea Euharistiei. Şi împărtăşirea în gură este un rod al devoţiunii crescânde; prin ea s-a încercat desigur evitarea practicilor magice. În Apus împărtăşirea în gură este o practică obişnuită încă din timpul Sfântului Grigorie cel Mare (580–602), probabil însă nu în general, ci poate numai la cuminecarea bolnavilor. Sinodul de la Cordoba din anul 839 se plânge însă deja de ereticii care se abăteau de la împărtăşirea în gură devenită regulă. Începând din secolul IX ea este atestată şi în Imperiul franc.

Teama faţă de o vărsare a potirului (teama fiecărui liturghisitor care ia în serios Sfintele Taine) a dus apoi în Apus (lucru atestat pentru prima oară în secolul XII) la refuzul potirului mai întâi de către laicii înşişi, care resping potirul. După care preoţii încep şi ei să le refuze laicilor potirul.

Sinoadele de la Köln din 1179 şi Canterbury din 1181 fundamentează deja refuzul potirului prin teoria concomitenţei. Petru Lombardul († 1160) şi Graţian din Bologna († 1158) au apărat încă vechea practică a potirului pentru laici. La sinoadele britanice aceasta a fost apărată încă în secolul XIII prin trimiterea la întemeierea lui Iisus.

În Răsărit, devoţiunea crescândă a condus la oferirea şi primirea cuminecăturii cu linguriţa[5]. „Cuminecarea cu linguriţa"

[5] ROBERT F. TAFT S.J., „Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence", *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), p. 209–238.

este atestată mai întâi la Sfântul Sofronie al Ierusalimului († 638). Canonul 101 Trullan (692) a interzis folosirea pentru cuminecare a unor vase speciale. Un secol mai târziu, Sfântul Ioan Damaschinul († 749) presupune încă în *Dogmatica* sa cuminecarea separată sub cele două forme. Curând după aceea însă, cuminecarea cu linguriţa a fost proiectată retroactiv la Sfântul Ioan Hrisostom însuşi care identificase cuminecarea cu cărbunele aprins din *Isaia* 6. În explicarea ulterioară a acestei imagini, linguriţa a devenit „cleştele" prin care se întinde oamenilor „cărbunele aprins", Euharistia. Linguriţele atestate din secolul VI în Siria între vasele sfinte nu permit însă afirmarea necondiţionată a folosirii lor pentru cuminecare. Reprezentări ale împărtăşirii cu linguriţa — ca aceea din Viaţa Sfintei Maria Egipteanca — nu trimit în chip necesar la o practică corespunzătoare drept regulă, ci foarte probabil doar la o astfel de practică pentru cuminecarea *în afara* Dumnezeieştii Liturghii, ca, de exemplu, la cuminecarea bolnavilor. Când, între altele, în 1054 cardinalul Humbert a protestat şi împotriva cuminecării cu linguriţa, aceasta se impusese evident de mult în epoca sa, deci la mijlocul secolului XI. În comentariul său la canonul 101 Trullan, canonistul Teodor Valsamon (cca 1110/1120–1189) scrie despre cuminecarea cu mâna că a fost suprimată „în unele Biserici" (*en tisin ekklesiasis*). Poate că Valsamon nu vrea să admită cât de multe Biserici s-au abătut de la vechea practică. E evident însă ca în epoca sa vechea practică nu murise cu totul.

Devoţiunea crescândă a dus la amplificări şi în rugăciuni. S-a ajuns astfel la inserarea troparului Rusaliilor în rugăciunea euharistică înainte de epicleză. Acest obicei pare să fi apărut mai întâi în Alexandria şi în secolul XIV e atestat în Bizanţ, iar din secolul XVI şi în Rusia. În Biserica Greacă el a fost iarăşi eliminat în secolul XVIII. Potrivit practicii iniţiale restabilite în Biserica Greacă, rugăciunea epiclezei de la Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom sună astfel: „Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte". Şi

rugăciunea continuă fără ruptură sintactică: „Şi fă adică pâinea aceasta Cinstit Trupul Hristosului Tău"...

În locul acestei practici, începând din secolul XIV, cel mai târziu din secolul XV (în Biserica Rusă până astăzi), epicleza s-a rostit în felul următor (citez iarăşi Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom. Dar lucrurile stau la fel şi la Liturghia Sfântului Vasile):

Preotul se roagă în taină: Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge şi Te chemăm şi Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte.

Şi diaconul pune ripida deoparte, vine aproape de preot, se înclină amândoi de trei ori înaintea Sfintei Mese şi spun:

Preotul: Doamne, Cel ce în ceasul al treilea ai trimis pe Preasfântul Tău Duh apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă, celor ce ne rugăm Ţie.

Diaconul spune următorul stih: Inimă curată zideşte întru mine, Dumnezeule, şi Duh drept înnoieşte întru cele dinăuntru ale mele.

Preotul zice încă o dată: Doamne, Cel ce în ceasul al treilea...

Diaconul spune următorul stih: Nu mă lepăda de la faţa Ta şi Duhul Tău Cel Sfânt nu-L lua de la mine.

Şi preotul zice încă o dată: Doamne, Cel ce în ceasul al treilea...

Şi diaconul plecându-şi capul şi arătând cu orarul spre sfânta pâine zice încet: Binecuvântează, stăpâne, sfânta pâine.

Preotul stând drept face semnul crucii deasupra sfintei pâini şi zice: Şi fă, adică, pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău.

Diaconul: Amin.

Şi diaconul arătând spre sfântul potir zice iarăşi: Binecuvântează, stăpâne, Sfântul Potir.

Şi preotul binecuvântând sfântul potir spune: Iar ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău.

Diaconul: Amin.

Şi diaconul arătând iarăşi spre ambele Sfinte Daruri zice: Binecuvântează-le, Stăpâne, pe amândouă.

Preotul binecuvântând amândouă Sfintele Daruri zice: Prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt.

Diaconul: Amin. Amin. Amin.

În serviciul aceleiaşi devoţiuni stă şi unica rugăciune din Dumnezeiasca Liturghie adresată lui Hristos: „Nimeni nu este vrednic..." de care a fost deja vorba şi care este rostită la începutul imnului Heruvimic.

Devoţiunii crescânde îi servesc şi chemările de tipul: „Preoţia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea". Sau „Roagă-Te pentru mine, stăpâne sfinte", precum şi închinăciunea şi rugăciunea: „Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte" înainte de înălţarea Sfintelor Daruri.

Devoţiunii crescânde îi serveşte în fine şi amplificarea postului euharistic şi stabilirea unei reguli de rugăciuni pentru împărtăşanie care trebuie citite în ajunul primirii Cuminecării, ultimele fiind repetate de preot înainte de cuminecarea laicilor:

> Cred, Doamne, şi mărturisesc că Tu eşti cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, Care ai venit în lume să mântuieşti pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu. Şi încă cred că acesta este cu adevărat Preacurat Trupul Tău şi acesta este cu adevărat Scump Sângele Tău. Deci mă rog Ţie: miluieşte-mă şi îmi iartă greşelile mele, cele de voie şi cele fără de voie, cele cu cuvântul sau cu lucrul, cele întru ştiinţă şi întru neştiinţă. Şi mă învredniceşte, fără de osândă să mă împărtăşesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci. Amin.
>
> Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiul lui Dumnezeu părtaş mă primeşte, că nu voi spune vrăjmaşilor Tăi taina Ta, nici sărutare îţi voi da ca Iuda, ci ca tâlharul mărtu-

risindu-mă, strig Ţie: Pomeneşte-mă, Doamne, întru împărăţia Ta.

Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtăşirea cu Sfintele Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului şi a trupului.

6. Predica

Nu epoca preconstantiniană a fost cea mai înaltă perioadă de înflorire a predicii în Răsărit, ci secolele IV–V, epoca „disciplinei arcana" şi a instituţiei catehumenatului. Exemple ale unei atare activităţi predicatoriale destinată mai ales catehumenilor sunt *Hexaemeron*-ul Sfântului Vasile cel Mare şi *Catehezele mistagogice* ale Sfântului Chiril al Ierusalimului destinate catehumenilor şi nou-botezaţilor.

Sfântul Ioan Hrisostom mai ales a fost un predicator atât de sărbătorit, încât la el găsim anticipat ceva din evoluţiile de mai târziu în protestantism: poporul venea anume pentru predică, după care se furişa din biserică împreună cu catehumenii fără să se mai împărtăşească.

Înălţimea culturii predicatoriale a Sfântului Ioan Hrisostom nu s-a putut menţine în Biserica veche. Pe lângă faptul că s-a impus treptat obiceiul ca Liturghia (ca să nu mai spunem nimic de celelalte servicii divine) să se ţină de regulă fără predică, la această evoluţie a contribuit şi faptul că evenimentele mântuitoare erau actualizate în mod sensibil atât în iconografie, cât şi în Liturghie. La aceasta a mai contribuit apoi şi poezia imnografică, care a putut prelua o parte din funcţiile predicii.

Dacă în Evul Mediu târziu şi în epoca modernă timpurie predica la Liturghie, fără desigur să fi încetat niciodată cu totul, a devenit o excepţie, mai întâi în Rusia şi ulterior şi în celelalte Biserici Ortodoxe s-a încercat, începând din secolele XVIII–XIX, ca şi preoţii mai simpli să fie impulsionaţi, ba chiar constrânşi, la o predică duminicală regulată. Despre episcopul Teofan, devenit ulterior Zăvorât († 1894), se spune că în cazul în care un preot omitea, fără motiv, să predice un

timp mai îndelungat, intervenea aspru şi preotului care „fără un motiv întemeiat n-a ţinut în decurs de o jumătate de an întreg nici o predică de învăţătură" îi aplica nu numai o amendă de şase ruble de argint, dar dispunea în acelaşi timp şi notificarea neglijenţei sale în buletinul eparhial din Tambov. El însuşi, ca episcop, predica la orice priveghere de noapte şi la orice săvârşire a Liturghiei, iar prin aceasta pe ansamblu predica în decursul unui an bisericesc cu mult mai frecvent decât orice predicator protestant.

Într-un moment care îmi este necunoscut predica a fost mutată la sfârşitul Dumnezeieştii Liturghii. Aceasta are avantaje practice, astfel, de exemplu, copiii, pentru care predica ar putea fi prea lungă, pot părăsi casa lui Dumnezeu, biserica, la începutul predicii. Tendinţa care se observă ocazional de a face iarăşi loc predicii după citirea Evangheliei are însă cu adevărat un sens numai acolo unde predica se referă la Evanghelie.

7. Dumnezeiasca Liturghie în cursul anului bisericesc

Altfel decât în Apus, unde liturghiile sunt marcate de anul bisericesc, inclusiv în „Praefatio", Dumnezeiasca Liturghie ortodoxă e doar puţin marcată de aspecte specifice ale anului bisericesc, afară de enarxă şi de troparele şi condacele cântate la Intrarea Mare. Şi, pe drept cuvânt, întrucât obiectul Dumnezeieştii Liturghii nu îl formează doar unele aspecte ale operei de mântuire — acestea îşi au locul mai degrabă la rugăciunile de peste zi —, ci *întreagă* istoria mântuirii având în centrul ei Crucea şi Învierea lui Hristos. De aceea, în părţile centrale ale cultului divin euharistic nu există nici o schimbare potrivit anului bisericesc. *Cod. Barberini gr. 336* cunoaşte un singur formular liturgic care se poate folosi în principiu în *toate* zilele anului bisericesc. Numai *„eisodikon"*-ul va fi fost marcat de anul bisericesc încă din timpul copierii codicelui *Barberini gr. 336.*

Viaţa cultică ortodoxă în ansamblul ei este foarte bogată în variaţiuni în cursul anului bisericesc. Le întâlnim însă mai puţin în cadrul Dumnezeieştii Liturghii, şi mai mult în servici-

ile divine de peste zi, mai ales la vecernie şi utrenie, respectiv la privegheri. Cu alte cuvinte, în timp ce în Bisericile apusene sărbătoarea e trăită în serviciul divin principal, respectiv în missă, şi pe ansamblu rugăciunile ceasurilor nu sunt afectate de schimbarea anului bisericesc, în Răsărit rugăciunea de peste zi este locul în care e trăită în primul rând o sărbătoare. Îndeosebi în Rusia există, de aceea, creştini ortodocşi care frecventează tot atât de frecvent şi bucuros privegherile, ca şi Dumnezeiasca Liturghie. Lucru valabil mai ales pentru marile sărbători.

În săvârşirea actuală a Dumnezeieştii Liturghii se găsesc însă elemente determinate de schimbarea anului bisericesc. Înainte de toate acest lucru e valabil fireşte pentru citiri. În principiu, Biserica Ortodoxă urmează în Dumnezeiasca Liturghie principiul *lectio continua* (lectura continuă). Dar în timpul Postului Mare şi Paştilor acest principiu, şi aşa aplicat neconsecvent, e încălcat în aşa fel, încât, de exemplu, Duminica fariseului şi vameşului e urmată de Duminica Judecăţii de pe urmă, Duminica femeilor purtătoare de mir e urmată de Duminica ologului. La aceasta se adaptează apoi în parte şi troparele. Potrivit anului bisericesc se schimbă apoi şi „eisodikon"-ul şi „kinonikon"-ul. Numai că aici schimbarea nu este atât de surprinzătoare, pentru că e vorba de versete din psalmi cântaţi drept cântări pentru Intrarea Mică, respectiv pentru cuminecare.

Pentru duminica obişnuită, cum s-a amintit, în Rusia s-au impus drept antifoane aşa-numita *typika*. La sărbătorile mari există însă o relaţie foarte clară cu anul bisericesc: la antifonul întâi şi al doilea sunt hotărâtori psalmii, respectiv versetele din psalmi cântaţi antifonal şi aleşi potrivit sărbătorii ţinute. Iată cinci exemple: Naşterea Domnului, Paştile, Înălţarea, Rusaliile, Schimbarea la Faţă (6 august):

Naşterea Domnului, antifonul întâi:
Lăuda-Te-voi, Doamne, din toată inima în sfatul celor drepţi şi în adunare.
Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, miluieşte-ne pe noi.

Laudă şi măreţie este lucrul Lui şi dreptatea Lui rămâne în veac.
Pentru rugăciunile...
Slavă... şi acum.
Pentru rugăciunile...

Naşterea Domnului, antifonul al doilea:
Fericit este bărbatul care se teme de Domnul, întru poruncile Sale va voi foarte.
Miluieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai născut din Fecioară, pe noi cei ce cântăm Ţie. Aliluia.
Bunăstare şi bogăţie sunt în casa Lui.
Miluieşte-ne...
Slavă...
Miluieşte-ne...
Şi acum...
Miluieşte-ne...

Paşti, antifonul întâi:
Strigaţi Domnului tot pământul. Cântaţi numele Lui, daţi slavă laudei Lui.
Pentru rugăciunile...
Ziceţi lui Dumnezeu: cât sunt de înfricoşătoare lucrurile Tale. Din cauza mulţimii puterii Tale Te vor cinsti vrăjmaşii Tăi.
Pentru rugăciunile...
Tot pământul să se închine Ţie şi să cânte Ţie.
Pentru rugăciunile...
Slavă...
Pentru rugăciunile...
Şi acum...
Pentru rugăciunile...

Paşti, antifonul al doilea:
Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi şi ne binecuvântează. Luminează faţa Ta peste noi şi ne miluieşte pe noi.
Mântuieşte pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi pe noi cei ce-Ţi cântăm Ţie: Aliluia.
Ca să cunoaştem pe pământ calea Ta, în toate neamurile ajutorul Tău.

Mântuieşte-ne...
Lăuda-Te-vor pe Tine popoarele, Dumnezeule, lauda-Te-vor pe Tine toate popoarele.
Mântuieşte-ne...
Dumnezeule, să ne binecuvânteze pe noi şi să se teamă de El toate marginile pământului.
Mântuieşte-ne...
Slavă...
Mântuieşte-ne...
Şi acum...
Mântuieşte-ne...

Înălţarea la cer, antifonul întâi:
Toate popoarele bateţi din palme, strigaţi lui Dumnezeu cu glas de bucurie.
Pentru rugăciunile...
Căci Domnul este preaînalt şi înfricoşător, împărat mare peste tot pământul.
Pentru rugăciunile...
Supusu-ne-a nouă popoare şi neamuri sub picioarele noastre.
Pentru rugăciunile...
Slavă...
Pentru rugăciunile...
Şi acum...
Pentru rugăciunile...

Înălţarea la cer, antifonul al doilea:
Mare este Domnul şi lăudat foarte în cetatea Dumnezeului nostru, în muntele cel sfânt al Lui.
Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai înălţat la cer întru slavă, pe noi cei ce-Ţi cântăm. Aliluia.
Muntele Sinaiului, coastele de la miazănoapte, cetatea Împăratului celui mare.
Mântuieşte-ne...
Dumnezeu se cunoaşte în palatele ei, pentru că El este adăpostul ei.
Mântuieşte-ne...
Slavă...

Mântuieşte-ne...
Şi acum...
Mântuieşte-ne...

Rusaliile, antifonul întâi:
Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Sale o vesteşte tăria.
Pentru rugăciunile...
Nu sunt graiuri şi cuvinte ale căror glasuri să nu se audă.
Pentru rugăciunile...
În tot pământul a ieşit vestirea lor şi până la marginile lumii cuvintele lor.
Pentru rugăciunile...
Slavă...
Pentru rugăciunile...
Şi acum...
Pentru rugăciunile...

Schimbarea la Faţă, 6 august [*Ps* 47, 2; 64, 7; 103, 2; 97, 10], antifonul întâi:
Mare este Domnul şi lăudat foarte în cetatea Dumnezeului nostru, în muntele Său cel sfânt.
Pentru rugăciunile...
Tu Cel ce munţii îi pregăteşte întru tăria Ta, Tu cel rămas cu putere.
Pentru rugăciunile...
Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o mantie.
Pentru rugăciunile...
Munţii se vor bucura de faţa Domnului, căci El vine să predice pământul.
Pentru rugăciunile...
Salvă...
Pentru rugăciunile...
Şi acum...
Pentru rugăciunile...

La antifonul al doilea, cântarea refren (numită în ruseşte *pripev*) arată limpede legătura cu sărbătoarea. Aşadar, de exemplu, la Schimbarea la Faţă:

Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai schimbat la faţă în Muntele Taborului, pe cei ce-Ţi cântăm Ţie, Aliluia.

La antifonul al treilea relaţia cu sărbătoarea este în permanenţă deosebit de clară, întrucât la marile praznice ale lui Hristos serveşte drept antifon troparul praznicului. Iată, de exemplu, Paştile, pentru că la Paşti şi psalmul se raportează într-un mod deosebit de evident la praznic, în timp ce în alte cazuri cele mai importante versete din psalmi raportate la sărbătoare erau lăsate pentru „eisodikon".

Paşti, antifonul al treilea (*Ps* 67 + 117):
Învie Dumnezeu şi să se risipească vrăjmaşii Lui.
Troparul (praznicului): Hristos a înviat din morţi...
Precum se împrăştie fumul şi piere, precum se topeşte ceara de faţa focului.
Troparul.
Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm şi să ne veselim întrânsa.
Troparul.
Slavă...
Troparul.
Şi acum...
Troparul.

La antifon, cum s-a spus, schimbarea poate fi detectată numai la sărbătorile mari. În toată perioada Paştilor troparul Paştilor şi salutul de Paşti răsună la orice celebrare a Liturghiei, atât la început, cât şi la sfârşit.

Există însă un loc în care zi de zi şi duminică de duminică (zilnic, fireşte numai în caz că se ţine sau poate să se ţină Liturghia) se remarcă şi astăzi piese schimbătoare, adică un şir alcătuit din troparele şi condacele cele mai importante. Acest loc se află îndată după Intrarea Mică. Să luăm, de exemplu, cazul în care duminica coincide cu sărbătoarea unui sfânt cu rânduială medie (sărbătoarea unui sfânt cu priveghere):

Troparul Duminicii după Octoih.
Troparul Maicii Domnului, dacă biserica are drept hram o sărbătoare a Maicii Domnului.
Troparul Sfântului (din Minei).
Condacul după Octoih.
Slavă...
Condacul sfântului după Octoih.
Şi acum...
Condacul Maicii Domnului (în cazul în care biserica are drept hram o sărbătoare a Maicii Domnului).

Dacă biserica are drept hram o sărbătoare a lui Hristos, de exemplu, Naşterea Domnului, se cântă pe primul loc troparul acestei sărbători şi nu, ca de regulă, cel al duminicii. Urmează apoi troparul din Octoih.

Las deoparte aici micile abateri mai ales pentru perioada Paştilor şi cea dintre Înălţare şi Rusalii. Doar în treacăt amintesc faptul că la datele în care Biserica veche se săvârşea botezul adulţilor, „Trisaghion"-ul e înlocuit cu vechea cântare bisericească la nou-botezaţi: „Câţi în Hristos v-aţi botezat..."

În final ar mai fi de amintit încă un imn, care face ca de cele douăsprezece praznice mari sărbătoarea să fie trăită şi în Dumnezeiasca Liturghie.

Rugăciunea de mijlocire din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom e urmată în mod obişnuit de imnul de pomenire a Maicii Domnului:

> Cuvine-se cu adevărat să te fericim, Născătoare de Dumnezeu, cea pururea fecioară şi preanevinovată şi Maica Dumnezeului nostru. Ceea ce eşti mai cinstită decât heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul L-ai născut, pe tine, cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, te mărim.

Cum s-a amintit, în locul acestui imn la Liturghia Sfântului Vasile se cântă:

> De tine se bucură, ceea ce eşti plină de dar, toată făptura, soborul îngeresc şi neamul omenesc, ceea ce este

biserică sfințită și rai cuvântător, lauda fecioriei, din care Dumnezeu S-a întrupat și prunc S-a făcut Cel ce este mai înainte de veci, Dumnezeul nostru. Că pântecele tău scaun l-a făcut și trupul tău mai încăpător decât cerurile l-a lucrat. De tine se bucură toată făptura, ceea ce este plină de dar, mărire ție.

La Paști, în Sâmbăta Mare și în cele douăsprezece praznice mari ale anului bisericesc, în acest loc se cântă însă irmosul de la cântarea 9 din canonul utreniei. La Paști el sună, de exemplu, astfel:

Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit. Saltă acum și te bucură, Sioane, iar tu, curată Născătoare de Dumnezeu, veselește-te întru învierea Celui născut al tău.

Irmosul e precedat de un stih (*exairetos* în greacă; *zadostoinik* în slavonă). La Paști acesta sună:

Îngerul a strigat celei pline de dar: Curată Fecioară, bucură-te. Și iarăși zic: bucură-te, că Fiul tău a înviat a treia zi din mormânt și pe morți i-a înviat, veseliți-vă popoare. [Urmează apoi irmosul citat:] „Luminează-te.."

La Nașterea Domnului stihul și irmosul sună:

Mărește, suflete al meu, pe cea mai cinstită și mai mărită decât oștirile cele de sus, pe preacurata Fecioară și Născătoare de Dumnezeu.
Taină străină și preamărită văd, cer fiind peștera, scaun de heruvimi fecioara, ieslea sălășluire, întru care S-a culcat Cel neîncăput, Hristos Dumnezeu, pe Care, lăudându-L, Îl mărim.

Acolo unde s-a trecut iarăși la rostirea cu glas tare a rugăciunii euharistice există tendința de a se omite în Liturghie stihul și irmosul cântării a 9-a apărute mai târziu decât celelalte piese ale Liturghiei.

8. Diataxa patriarhului Filotei Kokkinos

Patriarhului Constantinopolului Filotei Kokkinos (1354–1355, 1364–1376) i se atribuie lucrarea numită *Diataxis*, care a încheiat în esență dezvoltarea Dumnezeieștii Liturghii. La început, adică în esență până la sfârșitul secolului IV și începutul secolului V, anaforalele și cele mai importante rugăciuni liturgice erau improvizate de liturghisitori după formulare-model impuse de centrele bisericești, libertatea de improvizație, limitată încă de la început, fiind apoi tot mai mult restrânsă. Când s-au impus anumite rugăciuni, ele au trebuit să fie învățate pe dinafară. *Acestui* scop i-au slujit cele dintâi culegeri de texte.

Când însă aceste culegeri au fost mai apoi folosite liturgic, ele se deosebeau de o „agendă" luterană, respectiv de un „missale" catolic de astăzi, prin două lucruri:

1. Desfășurarea unui serviciu divin ortodox nu poate fi cunoscută (până astăzi) din *Ieratikon*, respectiv din *Slujebnik* sau *Liturghier*, întrucât cărțile liturgice ale Bisericii Ortodoxe sunt „cărți specializate pe roluri". Cu alte cuvinte, episcopul, preotul și diaconul, pe de o parte, și corul, pe de altă parte, își găsesc bucățile *lor* în cărțile *lor*. Lucrul nu este cu totul consecvent (Simbolul credinței, Tatăl nostru și Heruvicul se găsesc și în *Ieratikon*, nu însă antifoanele și numeroasele piese schimbătoare ale serviciilor divine de toate zilele).

2. Până în timpul patriarhului Filotei Kokkinos, cărțile liturgice erau fără rubrici. Diataxa stabilită de el reglementează însă cam tot ceea ce până acum reglementa tradiția orală — și anume *atât* de exact, încât numai relația liberă totuși față de prescripții în Biserica Ortodoxă face cu putință o săvârșire a ei necrispată. Au fost reglemente zilele și timpul serviciilor divine, cum anume să înceapă, cum să se tămâieze, cum să se facă intrările, rânduiala îmbrăcării preoților și rugăciunile rostite cu acest prilej, numărul prescurilor la proscomidie, actul frângerii pâinii. Încetul cu încetul aceste prescripții au intrat în rubrici.

Astfel, începând din secolul XIV, Liturghia e oarecum în esență neschimbată. Ea are o mulțime de straturi de interpre-

tare care stau într-o anumită tensiune între ele. Prilej de a reforma din această pricină Dumnezeiasca Liturghie nu există. Chiar şi explicarea rememorativă, nesimpatizată de unii comentatori moderni, deranjează numai atunci când supraîncarcă celelalte elemente importante mai mult sau mai puţin. Afară de primejdia că uneori poate acoperi sensul propriu al actelor liturgice, ea face însă limpede în mod concret faptul că pe ansamblu, în cuvinte şi în acte, Liturghia este o anamneză a operei de mântuire. Cât de mult greaca veche şi slavona bisericească, în care se celebrează în Grecia şi în ţările slave, nu mai sunt înţelese de popor, cum s-a afirmat de mai multe ori, nu îndrăznesc să judec. Faptul că în Grecia se foloseşte încă limba Bibliei şi limba originală a poeziilor liturgice e însă un avantaj care cântăreşte mai mult decât multe avantaje ale unor redactări moderne ale textelor. Iar faptul că odată cu slavona bisericească e folosit un text adeseori foarte poetic comun tuturor Bisericilor din ţările slave e avantajul slavonei bisericeşti faţă de limbile naţionale rusă, sârbă şi bulgară. Dar faptul că împărtăşirea a devenit nu numai rară, ci această raritate e considerată pe mai departe drept normală, impune însă la fel de mult o reformă, ca şi faptul că, în ciuda „novelei" amintite a împăratului Iustinian, cele mai importante rugăciuni ale Dumnezeieştii Liturghii sunt citite în taină, iar astfel credincioşii nu mai participă la întreaga plenitudinea bogăţiei spirituale desfăşurate în Dumnezeiasca Liturghie.

Bibliografie

I. Ediţii de texte

BRIGHTMAN, FRANK EDWARD, *Liturgies, Eastern and Western being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church.* Edited with introductions and appendices by F.E. Brightman, M. A., on the basis of the former work by C.E. Hammond, M. A., Oxford, 1896; reed. Oxford, 1967.

Griechische Liturgien, Übers. von R. Storf. Mit einer Einleitung versehen von Th. Schermann (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten, 1912.

GOAR, JACOBUS, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Veneţia, 1730; retipărită: Graz, 1960.

HÄNGGI, ANTON / PAHL, IRMGARD, *Prex Eucharistica.* Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Singularum partium textus paraverunt Louis Ligier, Joseph A. Jungmann, Alphonse Raes, Leo Erzenhöfer, Irmgard Pahl, Hordi Pinell (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg, 1968.

HEITZ, SERGIUS, *Der Orthodoxe Gottesdienst, Bd. 1. Göttliche Liturgie und Sakramente*, Mainz, 1965.

[HEITZ, SERGIUS,] *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, hg. von Erzpriester Sergius Heitz, Köln, 1986.

KÖNIG, JOHANN LUDWIG, *Die Haupt-Liturgien der alten Kirche in wortgetreuer Übersetzung nebst Einleitung*, Neustrelitz, 1865.

LILIENFELD, FAIRY V., *Die Göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang.* Heft A, B, C, unter Mitarbeit von Ruth Albrecht, Karl Christian Felmy und Martin George, hrsg. von Fairy v. Lilienfeld (Oikonomia 2), Erlangen, 1986[2].

Liturgikon, „Meßbuch" der byzantinischen Kirche von Neophytos Edelby, Recklinghausen, 1967.

MALTZEW, ALEXIOS, *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Großen und Gregorios Dialogos*, Berlin, 1890; retipărire: Darmstadt, 1976.

MIRBT, CARL, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1934[2].

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. IV, München, 1964.

WALTER, WOLFHARD, *Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus*, Kirchenslawisch-Deutsch, Trier, 1972.

II. Texte patristice, comentarii liturgice şi bibliografie secundară

Die ältesten Quellen orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch. Die syrische Didaskalia, übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming, Leipzig, 1904.

BASILIUS VON CÄSAREA, *De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist*, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben S.J. (Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993.

BALTHASAR, HANS URS V., *Kosmische Liturghie. Das Weltbild Maximus' der Bekenners*, Einsiedeln, 1961[2].

CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogicae Catecheses. Mistagogische Katechesen*, übers. und eingel. von Georg Röwekamp (Fontes Christiani 7), Freiburg, 1992.

Didache, cf. SCHÖLLGEN, GEORG.

DIONYSIOS AREOPAGITA, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, Einführung von H. Ball (Bibliothek der Kirchenväter), München, 1955.

FISCHER, JOSEPH A., *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt, 1981.

St. *Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, The Greek text with translation, introduction and commentary by Paul Meyendorff, Crestwood, 1984.

NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, traduction et notes de S. Salaville (Sources Chrétiennes 4bis), Paris, 1967.

[SCHÖLLGEN, GEORG,] *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen; *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, p. 266–271.

SYMEON VON THESSALONIKI, *Über die Göttliche Mystagogie. Eine Liturgieerklärung aus spätbyzantinischer Zeit. Aus dem Griechischen von Wolfram Gamber*, eingel. und hrsg. von Klaus Gamber (Studia Patristica et Liturgica 12. Beiheft), Regensburg, 1984.

THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien. Zweiter Teilband*, übers. und eingel. von Peter Bruns (Fontes Christiani 17/2), Freiburg, 1995.

ALTANER, BERTOLD / ALFRED STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien, 1978.

AUDET, JEAN-PAUL, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958.

BECK, HANS-GEORG, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.

BETZ, JOHANNES, „Die Eucharistie in der Didache", *Archiv für Liturgiewissenschaft* 11 (1969), p. 10–39.

BONWETSCH, G. NATHANAEL, „Wesen, Entstehung und Fortgang der Arcandisziplin", *Zeitschrift für historische Theologie*, 1873, p. 203–299.

BRAUN, JOSEPH, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg, 1907; reed. Darmstadt, 1964.

CASEL, ODO, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1948[3].

DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1947[3].

ДМИТРЕВСКІЙ, ИВАНЪ, *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Литургію*, Москва, 1818[2].

DUGMORE, C. W., *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Westminster, 1964.

FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), Berlin–New York, 1984.

ID., „Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von Schalachtung des Lammes und Geburt des Herrn", *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 23 (1979), p. 95–101.

ID., „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum", *Kerygma und Dogma* 18 (1972), nr. 2, p. 139–160.

ID., „Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche", *Ostkirchliche Studien* 45 (1996), nr. 2, p. 97–115.

ID., „Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. Das Verhältnis von eucharistischem Gottesdienst und Tagzeitengebet in der östlich-orthodoxen Kirche", *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 24 (1980), p. 1–22.

ID., „Der [orthodoxe] Gottesdienst", în: F. HEYER, *Konfessionskunde mit Beiträgen von H. Chadwick...*, Berlin – New York, 1977, p. 105–132.

ID., „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen", în: *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, volum tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, mitropolitul Transilvaniei, din iniţiativa pr. prof. decan dr. Mircea Păcurariu sub îngrijirea diac. asist. Ioan I. Ică jr, Sibiu, 1993, p. 267–276.

ID., „«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?». Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9 f. und dem Zeugnis Justins", *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 27 (1983), p. 1–15.

Id., Diskos. *Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsatze*, hrsg. von H. Ohme und J. Schneider (Oikonomia 41), Erlangen, 2003 [grupează 18 studii din intervalul 1972–2003, între care şi cele de mai sus].

FRANZ, ADOLPH, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg, 1902.

FUCHS, GUIDO / HANS MARTIN WIKMANN, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg, 1992.

HEILER, FRIEDRICH, „Der Gottesdienst der Orthodoxen Kirche", în: *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*, hrsg. R. Stupperich, Luther-Verlag, Witten, 1965, p. 118–138.

JEREMIAS, JOACHIM, *Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967[4].

JUNGMANN, JOSEF ANTON, S.J., *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1 şi 2, Wien, 1948.

KÄHLER, HEINZ, *Die frühe Kirche. Kult und Kultraum*, Berlin, 1972.

КАРАБИНОВЪ, ИВАНЪ, *Евхаристическая молитва (Анафора). Опытъ историко-литургическаго анализа*, С.-Петербургъ, 1908.

КАТАНСКИЙ, АЛЕКСАНДРЪ, „Очеркъ исторіи литургіи нашей Православной Церкви", *Христианское Чтеніе* 9 (1868), p. 345–381; 10 (1868), p. 525–576.

KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1993[2].

КИПРІАНЪ [КЕРНЪ], *Евхаристія (Изъ чтеній въ православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ)*, Paris, 1947.

KRETSCHMAR, GEORG, art. „Abendmahl II/1", *Theologishe Realenzyklopädie* 1, p. 59–89.

Id., „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche", în: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, vol. V, Kassel, 1970, p. 1–348.

LIESEL, N., *Die Liturgien der Ostkirche. Kommentar mit geschichtlicher Einführung...*, Freiburg–Basel–Wien, 1960.

LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955[3].

LILIENFELD, FAIRY V., „*Eucharistia* und *eulogein* im gottesdienstlichen Handeln der orthodoxen Kirchen. Der Segen in der Ostkirche und sein Bezug auf Schöpfungswirklichkeit und Heil", *Archiv für Liturgiewissenschaft* 20–21 (1978–1979), p. 2–27.

MARKSCHIES, CHRISTOPH, „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica. Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", în: W. KINZIG / CH. MARKSCHIES / M. VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis"* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin – New York, 1999.

MATEOS, JUAN S.J., *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Étude historique* (Orientalia Christiana Analecta 191), Roma, 1971.

НИКОДИМ (РОТОВ), МИТР., „Христианские храмы и богослужение во времена св. Иоанна Златоуста (по его творениям)", în: *ZMP*, 1964: 11, p. 46–53; 12, p. 67–70; 1965: 2, p. 77–79; 3, p. 71–75; 4, p. 70–76; 5, p. 67–73; 6, p. 53–61.

PAVERD, FRANS VAN DE, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus* (Orientalia Christiana Analecta 187), Roma, 1970.

PREUß, HANS, *Die Geschichte der Abendmahlfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten*, Gütersloh, 1949.

RIETSCHEL, GEORG, *Lehrbuch der Liturgik. Bd. I. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst.* Zweite neubearb. Auflage von Paul Graff, Göttingen, 1951.

SAUERMOST, HEINZ JÜRGEN / WOLF-CHRISTIAN VON DER MÜLBE, *Istanbuler Moscheen*, München, 1981.

SCHMEMANN, ALEXANDER, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Olten, 1974.

SCHMIDT-LAUBER, HANS CHRISTOPH, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie*, Kassel, 1957.

SCHULZ, HANS JOACHIM, *Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia 5), Freiburg, 1964, Neuaufl. erweitert und mit verändertem Untertitel, Trier, 1980.

ID., „Liturgie Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus", în: *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. von E. v. Ivánka, J. Tyziak, P. Wiertz, Düsseldorf, 1971.

STAATS, REINHART, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996.

STÄHLIN, RUDOLF, „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart", în: *Leit*, vol. I, Kassel, 1954, p. 1–81.

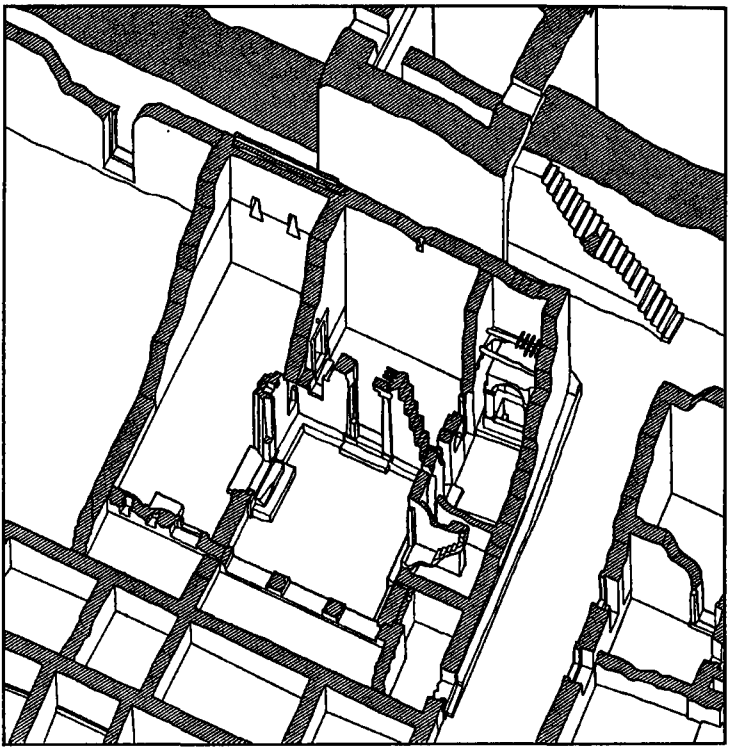
TAFT, ROBERT F. S.J., „Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence", *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), p. 209–238.

ID., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. Chrysostom* (Orientalia Christiana Analecta 200), Roma, 1975.

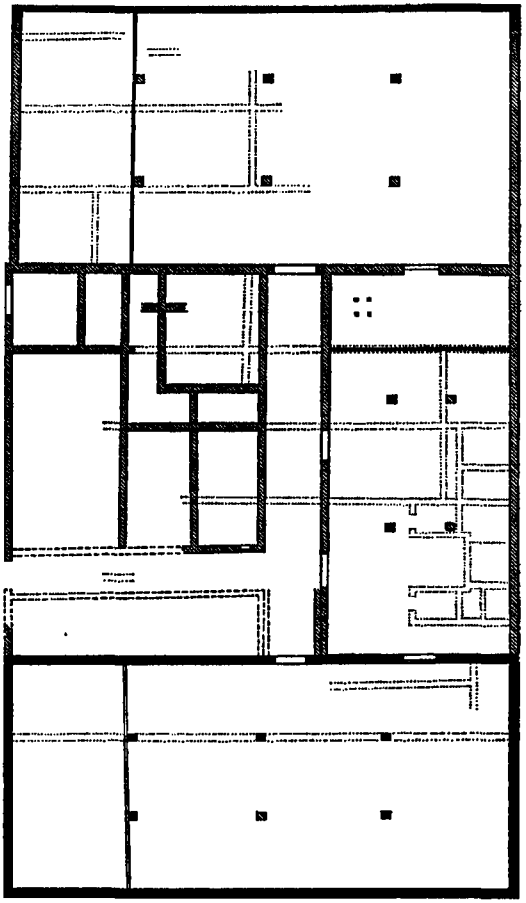
VÖOBUS, ARTHUR, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stockholm, 1968.

WAGNER, GEORG, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59), Münster, 1973.

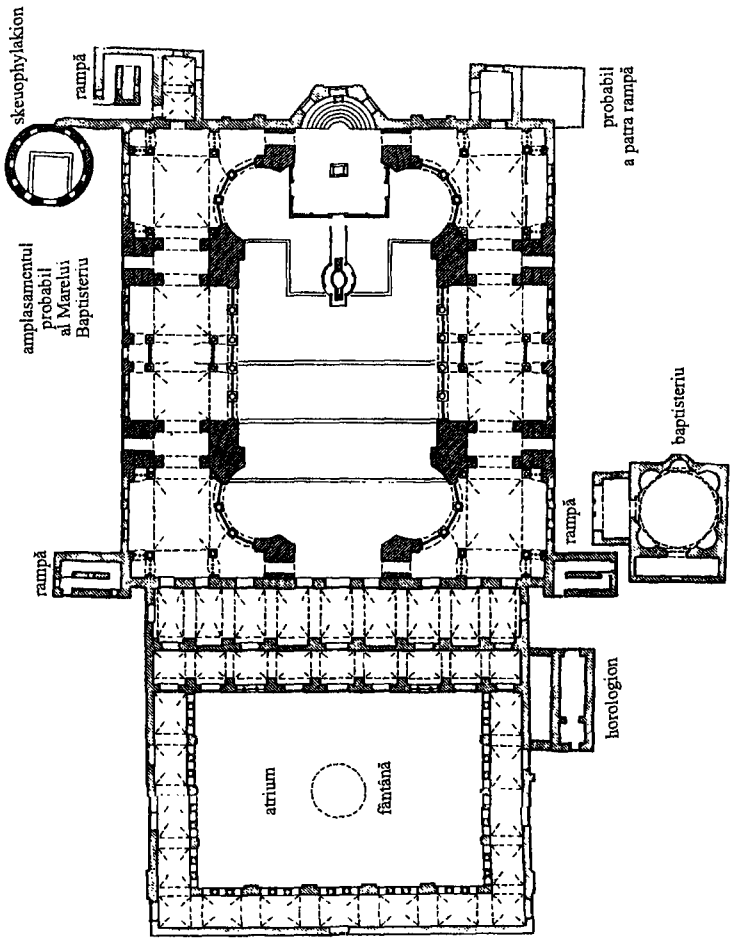
ZEZIOULAS, IOANNES, *He enotes tes ekklesias en te theia Eucharistia kai to episkopo kata·tous protous aionas*, Atena, 1965.



1. Biserica din casă de la Dura Europos



2. Biserica din Aquileia



3. Reconstrucția planului Aghiei Sofia

Cuprins

Cuvânt-înainte 5

I. EUHARISTIA ÎN BISERICA PRIMARĂ 9

1. Fundalul iudaic şi nou-testamentar 9
2. Sfântul Ignatie al Antiohiei 17
3. *Didahia* 20
4. Raportul guvernatorului Plinius către Traian 23
5. Euharistia la Sfântul Iustin Martirul 24
   5.a. Interpretarea informaţiilor Sfântului Iustin 27
   5.b. Textul *Didahiei* în lumina relatării Sfântului Iustin 33
6. Sfântul Irineu al Lyonului 37
7. Aşa-numita *Traditio Apostolica* 41
8. Liturghia Bisericii timpurii şi biserica din casă de la Dura Europos 50
9. Poporul structurat al preoţiei împărăteşti 52
10. Biserica din Aquileia 54
11. Observaţii finale cu privire la Euharistie în Biserica primară 56

II. EUHARISTIA ÎN SECOLUL IV 61

1. „Disciplina arcana" 61
2. Tipurile liturgice fundamentale 64

3. Serapion 65
4. Tipul liturgic siro-oriental 70
5. Tipul liturgic siro-occidental-antiohian 70
6. Tâlcuirea Liturghiei a Sfântului Chiril al Ierusalimului în *Catehezele mistagogice* IV şi V 71
7. Desfăşurarea Liturghiei din Ierusalim în a doua jumătate a secolului IV şi începutul secolului V 79
Frecvenţa Împărtăşaniei (excurs) 81
8. Aşa-numita „Liturghie clementină" din *Constituţiile Apostolice*, cartea VIII 83
9. Liturghia din Antiohia după mărturia Sfântului Ioan Hrisostom 95

III. ANAFORALELE ÎNTREBUINŢATE ASTĂZI ÎN BISERICA ORTODOXĂ 103

1. Liturghia Sfinţilor Vasile cel Mare şi Ioan Hrisostom în uzul Bisericii Ortodoxe 103
2. Relaţia dintre cele două anaforale bizantine 105
3. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare 106
4. Anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom 117

IV. DUMNEZEIASCA LITURGHIE ÎN BIZANŢ PÂNĂ ÎN SECOLUL VIII 127

1. Anaforaua ca rugăciune rostită de preot în taină 127
2. Interpretarea Liturghiei a lui Teodor al Mopsuestiei şi influenţa ei 132
3. Simbolismul ceresc al lui Dionisie Areopagitul 136
Înţelegerea spaţiului de la Aghia Sofia (excurs) 140
4. Intrarea Mare 143
4.a. Aducerea darurilor şi „offertorium"-ul 143
4.b. Imnul Heruvimic 147
4.c. Întreruperea Heruvicului 152

5. Oglindirea unor dispute dogmatice
în Dumnezeiasca Liturghie 154
5.a. Pomenirea Maicii Domnului 154
5.b. „Trisaghion"-ul 155
5.c. Imnul „Unule-Născut" 158
5.d. Introducerea Simbolului de credinţă 160
5.e. „Căldura" (*zeon*) 162
6. Rugăciunea imnului Heruvimic 166
7. Explicarea Liturghiei a Sfântului Maxim Mărturisitorul 170
8. Rugăciunea din spatele amvonului 177
9. Enarxa şi Ieşirea cea Mică 179
9.a. Apariţia enarxei 179
9.b. *Typika* 183
10. Liturghia după *cod. Barberini gr. 336* 185

V. FIXAREA TEXTULUI LITURGHIEI PÂNĂ ÎN SECOLUL XIV 189

1. Comentariul Sfântului Gherman şi proscomidia
ca „junghiere a Mielului" 189
2. Proscomidia ca reprezentare a junghierii şi naşterii
Domnului 193
3. Proscomidia ca jertfă 195
4. Introducerea de tropare rememorative 197
5. O oglindă a devoţiunii 199
6. Predica 204
7. Dumnezeiasca Liturghie în cursul anului bisericesc .. 205
8. Diataxa patriarhului Filotei Kokkinos 213

Bibliografie 215